MIRCEA

ELIADE



Mefistofel și androginul

HUMANITAS

MEFISTOFEL ȘI ANDROGINUL

MIRCEA ELIADE (București, 28 februarie 1907 — Chicago, 22 aprilie 1986) a făcut studii de filozofie la București, încheiate cu o teză despre filozofia Renașterii (1928) și la Calcutta, India (decembrie 1928 – decembrie 1931). Își susține doctoratul în filozofie, la București, cu o lucrare asupra gîndirii și practicilor *yoga* (1933). Între anii 1933 și 1940, simultan cu o intensă activitate teoretică, beletristică și publicistică, ține cursuri de filozofie și de istoria religiilor la Universitatea din București. În timpul războiului, este atașat cultural al ambasadei României la Londra (1940–1941) și al legației române de la Lisabona (1941–1945).

Din 1945 se stabilește la Paris, unde predă istoria religiilor, întîi la École Pratique des Hautes Études (pînă în 1948), apoi la Sorbona. Invitat în S.U.A., după un an de cursuri ținute ca *Visiting Professor* pentru „Haskell Lectures" (1956–1957), acceptă postul de profesor titular și de coordonator al Catedrei de istoria religiilor (din 1985, Catedra „Mircea Eliade") a Universității din Chicago.

Cronologia operei științifice și filozofice (prima ediție a volumelor): *Solilocvii* (1932); *Oceanografie* (1934); *Alchimia asiatică* (1935); *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne* (1936); *Cosmologie și alchimie babiloniană* (1937); *Fragmentarium* (1939); *Mitul reintegrării* (1942); *Salazar și revoluția în Portugalia* (1942); *Insula lui Euthanasius* (1943); *Comentarii la legenda Meșterului Manole* (1943); *Os Romenos, Latinos Do Oriente* (1943); *Techniques du Yoga* (1948); *Traité d'Histoire des Religions* (1949); *Le Mythe de l'Éternel Retour* (1949); *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (1951); *Images et symboles* (1952); *Le Yoga. Immortalité et liberté* (1954); *Forgerons et alchimistes* (1956); *Das Heilige und das Profane*, 1957 (*Le Sacré et le profane*, 1965); *Mythes, rêves et mystères* (1975); *Birth and Rebirth*, 1958 (*Naissances mystiques*, 1959); *Méphistophélès et l'Androgyne* (1962); *Patañjali et le Yoga* (1962); *Aspects du mythe* (1963); *From Primitives to Zen* (1967); *The Quest*, 1969 (*La Nostalgie des origines*, 1970); *De Zalmoxis à Gengis-Khan* (1970); *Religions australiennes* (1972); *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions* (1976); *Histoire des croyances et des idées religieuses* I–III (1976–1983); *Briser le toit de la maison* (1986).

MIRCEA ELIADE

MEFISTOFEL ȘI ANDROGINUL

Traducere de
ALEXANDRA CUNIȚĂ

HUMANITAS

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

MIRCEA ELIADE
MÉPHISTOPHÉLÈS ET L'ANDROGYNE
© Éditions Gallimard, 1962

© Humanitas, 1995, pentru prezenta versiune românească

ISBN 973–28–0584–6

Cuvînt înainte

A. N. Whitehead a spus că istoria filozofiei occidentale nu este, în fond, decît un lung şir de note de subsol la filozofia lui Platon. Ne îndoim că, în viitor, gîndirea occidentală se va putea menţine în această „splendidă izolare". Epoca modernă se distinge prea net de perioadele precedente: ea se caracterizează prin confruntarea cu „necunoscuţii", cu „străinii" şi cu lumile lor; universuri neobişnuite, deloc familiare, exotice sau arhaice. Descoperirile psihologiei abisale şi ascensiunea grupurilor etnice extraeuropene la orizontul Istoriei marchează incontestabil pătrunderea „necunoscuţilor" în universul, altădată închis, al conştiinţei occidentale.

Aşa cum s-a remarcat şi cu alte ocazii, lumea occidentală suferă transformări radicale ca urmare a acestor descoperiri şi întîlniri. De la sfîrşitul secolului trecut pînă azi, cercetările orientaliştilor au familiarizat treptat Apusul cu insolitul, cu fabulosul societăţilor şi al culturilor asiatice. La rîndul ei, etnologia modernă a adus în atenţie lumi spirituale învăluite pînă atunci în întuneric şi mister, universuri care, chiar dacă nu erau, cum a crezut la un moment dat Lévy-Bruhl, produsul unei mentalităţi prelogice, erau totuşi straniu de diferite de peisajul cultural cunoscut occidentalilor.

Psihologia abisală este însă cea care a scos la iveală cele mai multe *terrae ignotae* şi a dat naştere confruntărilor celor mai dramatice. Descoperirea inconştientului ar putea fi pusă pe acelaşi plan cu descoperirile maritime ale Renaşterii şi cu cele astronomice datorate inventării telescopului. Căci fiecare dintre aceste descoperiri a făcut cunoscute lumi a căror existenţă nici măcar nu fusese bănuită, a produs un fel de „ruptură de nivel", invalidînd imaginea tradiţională despre lume şi dezvăluind structurile unui Univers pînă atunci de neînchipuit. Astfel de

„rupturi de nivel“ nu au rămas însă fără consecinţe. Descoperirile astronomice şi geografice ale Renaşterii au modificat complet imaginea Universului şi conceptul de spaţiu; în plus, au asigurat, pentru cel puţin trei secole, supremaţia ştiinţifică, economică şi politică a Occidentului, deschizînd totodată calea care duce inevitabil spre unitatea lumii.

Descoperirile lui Freud constituie o altă „deschidere“, de astă dată spre lumile abisale ale inconştientului. Tehnica psihanalitică a inaugurat un nou tip de *descensus ad inferos*. Cînd Jung a pus în evidenţă existenţa inconştientului colectiv, explorarea acestor comori imemoriale care sînt miturile, simbolurile, imagistica societăţilor arhaice a început să semene cu tehnicile oceanografice şi speologice. Aşa cum scufundările în adîncul mărilor sau explorarea peşterilor au permis descoperirea unor organisme elementare, de mult dispărute de pe suprafaţa Pămîntului, psihanaliza a dat la lumină forme ale vieţii psihice profunde, altădată inaccesibile studiului. Speologia a pus la dispoziţia biologilor organisme din era terţiară sau chiar secundară, forme zoomorfe primitive nefosilizabile, adică forme care au dispărut de pe Terra fără a lăsa urme. Prin descoperirea „fosilelor vii“, speologia asigura un adevărat salt înainte în ceea ce priveşte cunoaşterea modalităţilor arhaice de viaţă. Tot aşa, formele arhaice ale vieţii psihice, „fosilele vii“ din adîncurile întunecate ale inconştientului puteau fi acum cercetate graţie tehnicilor elaborate de specialiştii din domeniul psihologiei abisale.

Merită reţinut faptul că exploatarea psihanalizei în plan cultural şi interesul crescînd pentru studierea simbolurilor şi a miturilor au coincis în mare măsură cu pătrunderea Asiei în Istorie şi mai ales cu deşteptarea politică şi spirituală a popoarelor „primitive“. După al doilea război mondial, întîlnirea cu „ceilalţi“, cu „necunoscuţii“, devenise o fatalitate istorică pentru occidentali. Mai mult decît atît: de cîţiva ani încoace, aceştia nu numai că simt tot mai puternic ce înseamnă confruntarea cu „străinii“, dar îşi dau chiar seama că sînt uneori dominaţi de ei. Ceea ce nu implică neapărat că vor fi aserviţi sau oprimaţi de aceştia, ci doar că vor simţi presiunea unei spiritualităţi „străine“, neoccidentale. Căci, la urma urmei, întîlnirea — ori ciocnirea — dintre civilizaţii este totdeauna o întîlnire între spiritualităţi, chiar între religii diferite.

O adevărată întîlnire presupune dialogul. Pentru a intra într-un dialog valabil cu reprezentanții culturilor extraeuropene, trebuie să cunoaștem și să înțelegem aceste culturi. Hermeneutica este răspunsul occidentalilor — singurul răspuns inteligent cu putință — la solicitările Istoriei contemporane, la faptul că Apusul este sortit confruntării (am fi tentați să spunem condamnat la confruntarea) cu valorile culturale ale „celorlalți“. În această situație, hermeneutica va găsi un ajutor prețios în Istoria religiilor. Cînd aceasta din urmă va deveni acea „disciplină totală“ care ar trebui să fie, oamenii vor înțelege că, la fel ca lumile „străine“ neoccidentale, lumea „Inconștientului“ poate fi mai bine analizată în planul valorilor și al comportamentelor religioase.

Nu toți specialiștii sînt convinși că „deschiderile“ pe care le reprezintă descoperirile psihologilor și ale exploratorilor gîndirii arhaice sînt comparabile cu apariția masivă a popoarelor neeuropene pe scena Istoriei; că nu e vorba deci numai de o lărgire considerabilă a orizontului științific (așa cum s-a întîmplat în cazul descoperirilor geografice și astronomice ale Renașterii), ci și — mai cu seamă — de *experiența* întîlnirii cu „necunoscuții“. Or, indiferent dacă sîntem sau nu conștienți de acest lucru, întîlnirea cu „cineva total diferit“ declanșează o experiență de factură religioasă. Nu este exclus ca epoca noastră să intre în conștiința posterității ca fiind cea dintîi care a redescoperit „experiențele religioase difuze“, abolite de triumful creștinismului. Nu este exclus ca atracția pentru activitățile Inconștientului, interesul pentru mituri și simboluri, pasiunea pentru exotic, primitiv, arhaic, pentru întîlnirile cu „Ceilalți“ — implicînd sentimente ambivalente —, nu este exclus, spuneam, ca toate acestea să apară într-o zi ca un nou tip de religiozitate.

Deocamdată avem doar sentimentul că aceste elemente pregătesc înflorirea unui nou umanism, care nu va fi o simplă replică a celui de altădată. Căci acum trebuie integrate în special cercetările orientaliștilor, etnologilor, specialiștilor în psihologia abisală și ale istoricilor religiilor, spre a se ajunge la o cunoaștere totală a omului. Acești savanți au atras mereu atenția asupra interesului uman, asupra „adevărului“ psihologic și asupra valorii spirituale a atîtor simboluri, mituri, zeități și tehnici atestate la asiatici ca și la populațiile „primitive“. Pînă acum, documentele acestea au fost examinate cu detașarea și indiferența cu care naturaliștii secolului al XIX-lea studiau insectele. În zilele

noastre, cercetătorii încep să-şi dea seama că ele exprimă situaţii umane exemplare, fiind parte integrantă a istoriei spiritului omenesc. Or, pentru înţelegerea sensului unei situaţii umane exemplare, nu de „obiectivitatea" naturalistului este nevoie, ci de simpatia inteligentă a exegetului, a interpretului. Se cerea deci schimbat însuşi demersul utilizat. Căci şi cel mai straniu sau mai aberant comportament trebuie privit tot ca fapt uman; nu-l vom putea înţelege dacă îl vom trata ca pe un fenomen zoologic ori ca pe un caz teratologic.

Abordînd un simbol, un mit sau un comportament arhaic ca expresii ale unor situaţii existenţiale, le recunoaştem o demnitate umană şi o semnificaţie filozofică. O asemenea atitudine ar fi părut absurdă şi ridicolă unui savant din secolul al XIX-lea. Pentru el, „sălbăticia" ori „stupiditatea primordială" nu puteau reprezenta decît o fază embrionară, deci „aculturală", a omenirii.

Dar, aşa cum am afirmat mai sus, în momentul de faţă e necesar să articulăm şi să integrăm rezultatele acestor cercetări, întreprinse într-un spirit complet diferit de cel al secolului al XIX-lea, pentru a ajunge la o cunoaştere mai exactă a omului. Nu e departe ziua în care Occidentul nu numai că va trebui să cunoască şi să înţeleagă universurile culturale ale popoarelor neoccidentale, dar va fi chiar obligat să recunoască valoarea acestora ca parte integrantă a istoriei spiritului uman, încetînd să le mai considere drept episoade infantile ori aberante ale unei Istorii exemplare a Omului. Mai mult, confruntarea cu „ceilalţi" îl ajută pe occidental să se cunoască mai bine pe sine. Efortul de înţelegere corectă a modalităţilor de gîndire străine tradiţiei raţionaliste occidentale, adică, în primul rînd, de descifrare a semnificaţiei miturilor şi simbolurilor, se traduce printr-o considerabilă îmbogăţire a conştiinţei. Fără îndoială că specialiştii din domeniul psihologiei abisale s-au străduit să cerceteze structura simbolurilor şi scenariile miturilor pentru a descifra dinamismul inconştientului. Dar confruntarea cu culturile extraoccidentale, guvernate de simboluri şi alimentate de mituri, trebuie să se realizeze pe alt plan: aceste culturi nu pot fi „analizate" aşa cum sînt analizate visele unui individ, pentru a le „reduce" la dimensiunea de semne trădînd anumite modificări în conştiinţa profundă; de acum încolo, creaţiile culturale ale popoarelor extraoccidentale trebuie examinate în sine, fiind de aşteptat ca cercetătorii să încerce să le înţeleagă cu aceeaşi pasiune intelec-

tuală cu care se apleacă asupra lumii lui Homer, asupra profeţilor lui Israel, asupra filozofiei mistice a lui Meister Eckhardt. Cu alte cuvinte, simbolurile, miturile şi riturile din Oceania sau din Africa trebuie abordate — şi, din fericire, lucrul acesta începe să devină un fapt real — cu acelaşi respect, cu aceeaşi dorinţă de a învăţa cu care s-au apropiat specialiştii de creaţiile culturale occidentale. Chiar dacă aceste rituri şi mituri sînt uneori expresia unor aspecte terifiante ori aberante, ele evocă totuşi situaţii paradigmatice ale unor oameni a căror existenţă se desfăşoară în societăţi de tipuri diferite şi este condusă de alte forţe istorice decît cele care au făurit istoria lumii occidentale.

Dorinţa de a-i înţelege exact pe „ceilalţi" se traduce, spuneam, printr-o îmbogăţire a conştiinţei occidentale. Întîlnirea cu ei ar putea determina chiar o reînnoire a problematicii filozofice, aşa cum descoperirea artei exotice şi primitive a deschis, acum o jumătate de secol, perspective noi artei europene. Credem, de exemplu, că un studiu aprofundat al naturii şi funcţiei simbolurilor ar putea stimula gîndirea filozofică apuseană şi i-ar putea lărgi orizontul. În mod surprinzător, istoricii religiilor au fost cei care au pus în evidenţă îndrăzneţele concepţii ale „primitivilor" şi ale popoarelor orientale cu privire la structura existenţei umane, la căderea în temporalitate şi la necesitatea de a cunoaşte „moartea" înainte de a accede la lumea Spiritului; iată o serie de idei destul de apropiate de cele care se află astăzi chiar în centrul cercetării filozofice occidentale. Faptul că în ideologiile religioase arhaice şi orientale pot fi identificate concepţii asemănătoare celor din filozofia occidentală „clasică" nu diminuează cîtuşi de puţin importanţa confruntării, căci concepţiile respective nu pornesc de la aceleaşi premise. Astfel, cînd gîndirea indiană sau anumite mitologii „primitive" afirmă că actul hotărîtor pentru actuala condiţie umană a avut loc într-un trecut primordial, deci că *esenţialul precedă actuala condiţie umană*, ar fi deosebit de interesant pentru filozoful sau teologul occidental să afle cum s-a ajuns la această concepţie, şi din ce motive.

Dacă descoperirea inconştientului i-a pus pe occidentali în situaţia de a se confrunta cu „istoria" intimă, larvară, întîlnirea cu culturile extraoccidentale îi va obliga să pătrundă adînc în istoria spiritului uman şi să înţeleagă, poate, necesitatea de a asuma această Istorie ca pe o parte integrantă a propriei lor fiinţe. Într-adevăr, problema care se ridică încă de pe acum şi

care se va pune cu o acuitate tot mai dramatică pentru cercetătorii din generaţia următoare este: cum să recuperăm ceea ce mai e încă de recuperat din istoria spirituală a umanităţii? Şi asta din două motive: 1° occidentalii nu vor putea trăi la nesfîrşit rupţi de o parte importantă a fiinţei lor, adică de fragmentele unei istorii spirituale ale căror mesaj şi semnificaţie sînt incapabili să le descifreze; 2° mai devreme ori mai tîrziu, dialogul cu „ceilalţi“ — reprezentanţii culturilor tradiţionale, asiatice şi „primitive“ — va trebui să fie purtat nu în limbajul empiric şi utilitar de azi (care nu poate evoca decît realităţi sociale, economice, politice, medicale etc.), ci într-un limbaj cultural, apt să exprime realităţi umane şi valori spirituale. Un astfel de dialog e inevitabil; el e înscris în fatalitatea Istoriei. Şi am da dovadă de o tragică naivitate dacă am crede că va continua mereu la nivelul mental la care se află încă în prezent.

Studiile adunate în acest volum de dimensiuni reduse ilustrează demersul unui istoric al religiilor animat de dorinţa de a explica o parte din comportamentele religioase şi valorile spirituale ale populaţiilor neeuropene. Nu am ezitat să facem apel la fapte culturale cunoscute din tradiţia occidentală, ori de cîte ori acestea puteau oferi un termen de comparaţie edificator pentru cercetarea noastră. Asemenea apropieri vor permite, fără îndoială, specialiştilor să schiţeze perspectivele unui nou umanism al viitorului.

Primele patru capitole au fost citite în cadrul conferinţelor *Eranos* de la Ascona, între anii 1957 şi 1960; ceea ce şi explică de altfel stilul lor oral. Deşi am fost tentaţi ca, folosindu-ne de prilejul reunirii lor în volum, să le remaniem ori să le dezvoltăm, n-am încercat s-o facem, căci fiecare dintre aceste mici expuneri ar fi riscat să se transforme într-o carte. Ne-am mărginit deci să adăugăm cîteva trimiteri la publicaţiile noastre recente.

Iubitul şi eruditul nostru prieten Dr Jean Gouillard a avut din nou bunăvoinţa să contribuie la ameliorarea versiunii franceze a acestor pagini; îi exprimăm aici sincera noastră recunoştinţă.

Universitatea din Chicago — *MIRCEA ELIADE*
noiembrie 1960

I

EXPERIENȚE ALE LUMINII MISTICE

Un vis

Pe la mijlocul secolului trecut, un negustor american în vîrstă de treizeci și doi de ani a avut următorul vis: „Într-o după-amiază luminoasă, însorită, mă aflam, scrie el, în magazin, în spatele tejghelei; brusc, cerul s-a întunecat și ne-am cufundat într-o beznă mai neagră ca noaptea ori ca interiorul unei mine. Domnul cu care vorbeam a ieșit afară în fugă. L-am urmat grăbit și, deși era atît de întuneric, am văzut nenumărați oameni năvălind în stradă și întrebîndu-se toți se ce petrece. În clipa aceea am observat pe cer, departe spre sud-vest, o lumină strălucitoare ca o stea cam de mărimea podului palmei. Foarte repede am remarcat că ea crește și se apropie, începînd să risipească întunericul. Cînd a ajuns de dimensiunile unei pălării bărbătești, s-a fracționat în douăsprezece lumini mai mici, dispuse în cerc în jurul uneia mai mari și și-a sporit rapid strălucirea; am știut imediat că asistam la sosirea Mîntuitorului. În clipa în care m-a fulgerat acest gînd, partea de sud-vest a cerului s-a umplut de ființe învăluite în lumină; în mijlocul lor se aflau Cristos și cei doisprezece apostoli. Acum era mai multă lumină decît în cea mai însorită zi și, în vreme ce strălucitorul grup înainta spre răsărit, prietenul cu care vorbeam a strigat: «Acesta este Mîntuitorul meu!»; imediat, despărțindu-se de propriul trup, s-a ridicat la Cer, în timp ce eu mă gîndeam că nu sînt vrednic să-l însoțesc. Apoi m-am trezit."

Cîteva zile, omul a fost atît de tulburat încît n-a îndrăznit să povestească nimănui visul pe care îl avusese. După vreo două săptămîni, i-a vorbit despre el mai întîi soției, apoi și altora. Trei ani mai tîrziu, cineva despre care se știa că

trăieşte în spiritul credinţei celei mai profunde i-a spus soţiei acelui om: „Soţul dumitale s-a născut a doua oară, dar el nu ştie încă acest lucru. Nou venit pe tărîmul vieţii spirituale, este ca un copilaş ai cărui ochi încă nu s-au deschis, dar în scurtă vreme va afla el însuşi adevărul.“ Ceea ce s-a şi întîmplat: după trei săptămîni, pe cînd trecea cu soţia pe Second Avenue din New York, omul a strigat deodată: „Oh, sînt dăruit cu viaţă veşnică!“ A simţit atunci cum Cristos reînvie în el şi a înţeles că această conştiinţă va dăinui veşnic (*would remain in everlasting consciousness*). La trei ani de la eveniment, a trăit o nouă experienţă spirituală şi mentală pe cînd se afla pe un vapor şi era înconjurat de o mulţime de oameni: i s-a părut că atît sufletul, *cît şi corpul* îi sînt inundate de lumină. În povestirea autobiografică pe care am rezumat-o, omul adaugă însă că experienţele din starea de veghe nu i-au putut-o niciodată şterge din amintire pe cea dintîi, trăită în vis.[1]

Dacă m-am hotărît să încep cu acest exemplu de experienţă spontană a luminii, am făcut-o cu precădere din două motive: 1° este vorba de un negustor mulţumit de negoţul lui şi pe care, aparent, nimic nu-l îndrepta spre o iluminare aproape mistică; 2° prima experienţă a luminii trăită de acest om a avut loc în vis. El pare să fi fost foarte impresionat de cele petrecute, dovedindu-se însă incapabil să le desluşească înţelesul. Simţea doar că i se întîmplase ceva hotărîtor, ceva care privea salvarea sufletului său. Ideea naşterii spirituale nu i-a venit decît după ce a aflat ce-i spusese soţiei sale o altă persoană. Numai după această explicaţie, dată de cineva autorizat, a trăit conştient experienţa prezenţei lui Cristos şi, în sfîrşit, după trei ani, experienţa luminii supranaturale în care se scăldau atît sufletul, cît şi corpul lui.[2]

---

[1] Acest mic text autobiografic a fost publicat de R. M. Bucke, *The Cosmic Consciousness* (Philadelphia, 1901), pp. 261–262. Despre alte cîteva experienţe ale luminii trăite în vis şi despre interpretările psihologice care li s-au dat, v. C. G. Jung, *Psychology and Alchemy* (New York-Londra, 1953), pp. 86, 89, 165, 177.

[2] Observaţi frecvenţa cifrei „trei“.

Un psiholog ar avea multe lucruri interesante de spus cu privire la semnificaţia profundă a acestei experienţe. La rîndul său, istoricul religiilor va reţine că acest caz al comerciantului american ilustrează cum nu se poate mai bine situaţia omului modern, care se crede — ori se vrea — areligios: la el, sentimentul religios al existenţei a fost împins spre — ori s-a retras în — zonele inconştiente ale vieţii psihice. Or, aşa cum afirmă profesorul C. G. Jung, inconştientul e totdeauna religios. Am putea epiloga îndelung asupra aparentei dispariţii a sentimentului religios la omul modern, mai exact asupra deplasării religiozităţii spre nivelurile cele mai profunde ale sinelui. Dar această problemă depăşeşte cadrul studiului de faţă.[3] Intenţia mea este să fac un comentariu istorico-religios al experienţei spontane a luminii interioare. Exemplul de mai sus ne introduce direct în miezul problemei: am văzut cum întîlnirea cu lumina — deşi petrecută în vis — sfîrşeşte prin a transforma radical o existenţă umană, făcînd-o să se deschidă spre lumea Spiritului. Şi toate experienţele implicînd lumina supranaturală au un numitor comun: cel care trăieşte o asemenea experienţă suferă o mutaţie ontologică, dobîndind un alt mod de a fi, care îi permite accesul la lumea spiritului. Ce înseamnă cu adevărat mutaţia ontologică suferită de individ, ce este spiritul la care acesta are acum acces, iată două probleme complet diferite, pe care le vom discuta mai tîrziu. Pentru moment trebuie să reţinem următorul fapt: chiar în ochii unui extrem-occidental din secolul al XIX-lea, întîlnirea cu lumina este semnul unei noi naşteri spirituale.

Exemplul menţionat nu este singular; există numeroase alte cazuri similare şi despre unele dintre ele voi mai avea ocazia să vorbesc. Dar cum subiectul va fi tratat din perspectiva istoricului religiilor, trebuie să vedem mai întîi ce semnificaţii are lumina interioară sau supranaturală în diversele tradiţii religioase. Subiectul este imens; vom fi deci obligaţi să ne limităm cercetarea. Pentru a putea fi con-

---

[3] Cf. cartea noastră *Das Heilige und das Profane* (Rowohlt Deutsche Enzyklopädie, Hamburg, 1957) (Trad. rom. de Brînduşa Prelipceanu: *Sacrul şi profanul*, Humanitas, Bucureşti, 1995 — *n.t.*).

siderat satisfăcător, un studiu al valorilor religioase ale luminii interioare ar trebui să conţină nu numai analiza atentă a tuturor formelor pe care le îmbracă astfel de experienţe, ci şi o prezentare a ritualurilor şi mai ales a diferitelor mitologii ale Luminii. Căci ideologiile religioase sînt cele care explică şi, la urma urmei, validează experienţele mistice. În limita posibilităţilor, voi încerca să schiţez rapid contextele ideologice ale diverselor experienţe ale luminii în anumite religii fundamentale. Dar numeroase aspecte vor fi trecute sub tăcere. Nu voi vorbi despre mitologiile Luminii, nici despre miturile solare, nici despre lămpile sau focurile rituale; după cum nu voi vorbi nici despre semnificaţia religioasă a luminii lunare sau a fulgerului, deşi toate aceste epifanii luminoase au o mare importanţă pentru subiectul nostru.

Qaumanek

Interesantă pentru noi este în special mitologia — sau, mai curînd, metafizica — fulgerului. Caracterul instantaneu al iluminării spirituale a fost comparat în numeroase religii cu fulgerul. Mai mult: brusca manifestare luminoasă a trăsnetului sfîşiind întunericul a fost valorizată ca *mysterium tremendum* care, transfigurînd lumea, umple sufletele de o teroare sacră. Se consideră că persoanele ucise de trăsnet au fost răpite la Cer de zeii furtunilor, iar rămăşiţele lor pămînteşti sînt venerate asemenea moaştelor. Cel care supravieţuieşte unei astfel de experienţe suferă o transformare radicală; de fapt, începe o nouă existenţă, este un om complet nou. Un yakut scăpat cu viaţă după ce fusese lovit de trăsnet a povestit că zeul coborîse din cer, îi sfîrtecase trupul şi apoi îl înviase — iar ca urmare a morţii şi a învierii sale iniţiatice a devenit şaman. „Acum, a adăugat el, văd ce se petrece în jur pînă la o distanţă de treizeci de verste."[4] E semnificativ faptul că, în acest exemplu de iniţiere instantanee, binecunoscuta temă a morţii şi a învierii e însoţită şi

[4] C. W. Ksenofontov, *Legendy i raskazi o shamanach u jakutov, burjat i tungusov* (ediţia a 2-a, Moscova, 1930), pp. 76 şi urm.

completată de motivul iluminării bruște; lumina orbitoare a fulgerului provoacă transmutația spirituală prin care omul capătă darul viziunii. „A vedea la o distanță de treizeci de verste" este formula tradițională prin care șamanismul siberian desemnează clarviziunea.

La eschimoși, acest tip de clarviziune este însă rezultatul unei experiențe mistice numite „fulger" sau „iluminare" (*qaumanek*), și nimeni nu poate deveni șaman fără să fi trecut prin ea. Potrivit informațiilor culese de Rasmussen de la șamanii eschimoși iglulik, *qaumanek* este o „lumină misterioasă pe care șamanul o simte brusc în corpul său, în cap, chiar în centrul creierului, un far imposibil de explicat, un foc luminos datorită căruia poate vedea în întuneric, la propriu și la figurat, căci acum, chiar cu ochii închiși, reușește să sfredelească tenebrele, distingînd lucruri și evenimente viitoare, invizibile pentru alți oameni; în felul acesta, el poate cunoaște deopotrivă viitorul și tainele celorlalți"[5].

Cînd novicele trăiește pentru prima oară experiența luminii mistice este „ca și cum coliba în care se află s-ar ridica brusc în aer; el vede pînă foarte departe în fața lui, prin stînca muntelui, de parcă toată întinderea ar fi o cîmpie netedă, iar privirile lui ajung pînă la marginea pămîntului. Nimic nu-i rămîne ascuns. Nu numai că este capabil să vadă la mare distanță, dar poate chiar descoperi sufletele furate, fie că sînt prizoniere, aflate sub pază în stranii ținuturi îndepărtate, fie că au fost duse în cer sau sub pămînt, în împărățiile morților"[6].

Să reținem trăsăturile esențiale ale acestei experiențe a iluminării mistice: a) ea este rezultatul unei pregătiri îndelungate, dar se produce totdeauna brusc, asemenea unui „fulger"; b) este vorba de o lumină interioară, percepută în tot corpul, dar mai ales în cap; c) cînd e trăită pentru prima dată, e însoțită de o experiență a ascensiunii în aer; d) este vorba atît de capacitatea de a vedea la distanță, cît și de

[5] Rasmussen, citat în cartea noastră *Le Chamanisme* (Paris, 1951), p. 69.
[6] Rasmussen, în *Le Chamanisme*, p. 71.

clarviziune: şamanul vede peste tot şi la mare distanţă, dar distinge şi entităţi invizibile (sufletele bolnavilor, spiritele), ba chiar şi evenimente viitoare.

Trebuie subliniată totodată solidaritatea dintre *qaumanek* şi un alt exerciţiu spiritual tipic şamanic: capacitatea de a contempla propriul corp ca schelet. E un alt mod de a spune că şamanul poate „vedea" ceea ce pentru moment este invizibil. Afirmaţia poate fi înţeleasă în două feluri: fie că, asemenea razelor X, şamanul vede prin carne, fie că, scrutînd viitorul îndepărtat, vede ce se va întîmpla cu corpul lui după moarte. În orice caz, şi această putere este un fel de clarviziune obţinută prin iluminare. Este necesar să insistăm asupra următorului punct: deşi receptată ca o lumină interioară, percepută ca un fenomen luminos, aproape în sensul fizic al cuvîntului, iluminarea îi conferă şamanului eschimos facultăţi paragnomice, capacitîndu-l în acelaşi timp pentru o cunoaştere de ordin mistic.

„Lumina solidificată"

Ar fi tentant să trecem de la această experienţă şamanică la analiza concepţiei indiene despre lumina interioară. Am găsi acolo aceeaşi solidaritate între experienţa luminii, gnoză şi depăşirea condiţiei umane. Dar aş vrea să mă opresc o clipă asupra unui alt ansamblu de fapte referitoare la civilizaţiile arhaice, în special asupra iniţierii vindecătorilor (*medicine-men*) din Australia. Nu cunosc exemple australiene de tipul „iluminării" şamanilor iglulik, dar această carenţă se datoreşte poate faptului că îi cunoaştem prea puţin pe vindecătorii din Australia. Putem totuşi compara pe aceşti *medicine-men* australieni cu şamanii siberieni şi arctici; nu numai că procedurile lor de iniţiere au multe puncte comune, dar şi unii şi ceilalţi sînt consideraţi a avea puteri parapsihologice similare: merg pe jăratic, dispar şi reapar după voie, au darul clarviziunii, pot citi gîndurile celorlalţi etc.[7]

---

[7] Cf. A. P. Elkin, *Aboriginal Men of High Degree* (Sydney, 1946), pp. 52 şi urm.

Or, în ritualurile inițiatice ale *medicine-men*-ilor australieni, lumina mistică joacă un rol important. Vindecătorii și-l închipuie pe Baiam, maestrul inițierii, ca pe o ființă întru totul asemănătoare celorlalți magicieni, „cu excepția luminii care izvorăște din ochii săi“[8]. Altfel spus, ei simt o legătură între condiția de Ființă supranaturală și lumina supraabundentă. Baiam îi inițiază pe tinerii candidați stropindu-i cu o „apă sacră, cu puteri magice“, care, după spusele vindecătorilor, este cuarț lichefiat.[9] Cuarțul joacă un rol considerabil în inițiere. Neofitul este socotit a fi ucis de o Ființă supranaturală, tăiat în bucăți și umplut cu cristale de stîncă; cînd reînvie, este capabil să vadă spiritele, să citească gîndurile celorlalți, să zboare prin aer, să se facă nevăzut etc. Datorită cristalelor de stîncă aflate în corpul și în special în capul său, vindecătorul se bucură de o modalitate de existență diferită de a celorlalți muritori. Cuarțul datorește acest prestigiu extraordinar originii sale cerești. Tronul lui Baiam este făcut din astfel de cristale și însuși Baiam lasă să cadă pe pămînt bucăți desprinse din el.[10] Cu alte cuvinte, se consideră că aceste cristale ar veni din cer, fiind un fel de „lumină solidificată“.

Într-adevăr, daiacii maritimi numesc cristalele „pietrelumină“.[11] Lumina solidificată în cuarț este socotită supranaturală: datorită ei, vindecătorul poate vedea sufletele, chiar la distanțe foarte mari (de exemplu, cînd sufletul unui bolnav s-a rătăcit în brusă ori este răpit de demoni). Mai mult: grație cristalelor, *medicine-men* sînt capabili să efectueze ascensiuni cerești — credință atestată și în America de Nord.[12] Putînd să vadă la mari depărtări, să zboare prin aer, să distingă entități spirituale (sufletele morților, demoni, zei), vindecătorul nu mai este prizonierul Universului omului profan și împărtășește condiția Ființelor superioare. El dobîndește această condiție privilegiată printr-o moarte inițiatică, în cursul căreia i se introduc în corp substanțe

---

[8] Elkin, *op. cit.*, p. 96.
[9] *Ibid.*, p. 96
[10] Cf. *Le Chamanisme*, p. 135.
[11] *Ibid.*, p. 135.
[12] Cf. *Le Chamanisme*, p. 135.

considerate a fi lumină solidificată: în momentul reînvierii mistice, s-ar putea spune că el se scaldă, pe dinăuntru, într-o lumină supranaturală.

Aşadar, vindecătorii australieni stabilesc aceeaşi legătură între lumina spirituală, gnoză, ascensiune, clarviziune şi facultăţile metagnomice pe care am întîlnit-o la şamanii eschimoşi — dar elementul care ne interesează, lumina spirituală, este valorizat cu totul altfel. Neofitul australian nu trebuie să treacă prin experienţa iluminării de tip *qaumanek* pe care o cunoaşte şamanul eschimos: el primeşte lumina supranaturală direct în corpul său, sub forma unor cristale de stîncă. Nu este deci vorba de o experienţă mistică a luminii, ci de o moarte iniţiatică, pe durata căreia corpul novicelui este umplut cu cristale, simboluri ale luminii cereşti şi divine. În acest caz avem de a face cu un ritual de structură extatică; deşi „mort" şi tăiat în bucăţi, novicele vede ce se întîmplă cu el: el vede Fiinţele supranaturale umplîndu-i corpul cu cuarţ şi, reîntors la viaţă, are aproximativ aceleaşi puteri pe care le-a dobîndit şamanul eschimos prin iluminare. Accentul cade pe ritualul săvîrşit de Fiinţele supranaturale — pe cînd iluminarea şamanului eschimos este o experienţă ce are loc în singurătate şi întrucîtva ca rezultat al unei îndelungate asceze. Repetăm însă, consecinţele celor două tipuri de iniţiere sînt asemănătoare: atît şamanul eschimos cît şi vindecătorul australian sînt oameni noi, care „văd", înţeleg şi cunosc într-un fel supranatural şi pot înfăptui lucruri supraomeneşti.

India: lumina şi ātman

Aşa cum era de aşteptat, în religiile şi filozofiile indiene mistica Luminii e mult mai complexă. Este, înainte de toate, ideea fundamentală că lumina e creatoare. „Lumina este procreaţie" (*jyotir prajanaman*), spune **Śatapatha Brāhmaṇa** (VIII, 7, 2, 16–17). Ea este „puterea care procreează" (**Taittirīya Saṃhitā**, VIII, 1, 1, 1). Ṛg Veda (I, 115, 1) afirma deja că Soarele este Viaţa sau **ātman**, Sinele oricărui lucru. Upanişadele insistă în special pe următoarea temă: fiinţa se manifestă prin Lumina pură, iar omul cunoaşte fiinţa printr-o

experiență a Luminii supranaturale. Or, spune **Chāndogya Upaniṣad** (III, 13, 7), „lumina care strălucește dincolo de acest Cer, dincolo de toate, în lumile cele mai înalte dincolo de care nu există altele mai înalte, este de fapt aceeași lumină care strălucește înăuntrul omului (*antah puruse*)".

Conștientizarea identității dintre lumina interioară și lumina transcosmică este însoțită de două binecunoscute fenomene de fiziologie subtilă: încălzirea corpului și perceperea unor sunete mistice (*ibid.*, III, 13, 8). Ceea ce ne arată că revelarea Sinelui (**ātman - brahman**) ca Lumină nu este doar un act de cunoaștere metafizică, ci o experiență mai profundă în care se află angajat însuși regimul existențial al omului. Gnoza supremă antrenează schimbarea modalității de a fi. Cum spune **Bṛhadāraṇyaka** *Up.* (I, 3, 28), „de la neființă (*asat*) condu-mă la ființă (*sat*), de la întuneric condu-mă la lumină (*tamaso* **mā** *jyotir gamaya*), de la moarte condu-mă la nemurire".

Lumina este deci identică cu ființa și cu nemurirea. **Chāndogya** *Up.* (III, 17, 7) citează două versuri din Ṛg Veda în care se vorbește despre contemplarea „Luminii ce strălucește mai sus decît Cerul" și adaugă: „Contemplînd (această) Prea-Înaltă Lumină, dincolo de Întuneric, ajungem la Soare, zeu printre zei...". Potrivit celebrei formule din **Bṛhadāraṇyaka** *Up.* (IV, 3, 7), **ātman** este persoana care sălășluiește în inima omului, sub forma unei „lumini în inimă" (*hrdy antarjyotih purusah*). „Această ființă senină, care se ridică din trupul său și ajunge la lumina cea mai înaltă, apare în propria-i formă (*svena* **rūpenābhinispadyate**). Ea este **ātman**. Este nemuritorul, cel fără-frică. Este Brahman. În realitate, numele lui Brahman este Cel Adevărat" (**Chāndogya** *Up.*, VIII, 3, 4).[13] În clipa morții, ne spune tot **Chāndogya** *Up.* (VIII, 6, 5), sufletul urcă spre înălțimi prin razele Soarelui. El se apropie de Soare, „Poarta Lumii". Cei care știu pot intra, dar Poarta rămîne închisă pentru cei neștiutori.

---

[13] **Śankara** interpretează „care se ridică din trupul său" (**śarīrāl samutthaya**) sub forma „care renunță la noțiunea de identitate a Sinelui cu corpul".

Este vorba deci de o ştiinţă de natură transcendentală şi iniţiatică, întrucît cel care a primit-o nu a dobîndit numai un mod de cunoaştere, ci şi, mai cu seamă, un mod de existenţă nou, superior. Revelaţia este bruscă; de aceea e comparată cu fulgerul — şi am analizat într-un alt context simbolismul indian al „iluminării instantanee“.[14] Însuşi Buddha a avut o revelaţie într-un moment atemporal — cînd, la răsăritul zorilor, după o nouă noapte petrecută în meditaţie, şi-a ridicat ochii spre Cer şi a zărit brusc luceafărul de ziuă. S-au scris mii de pagini despre misterul acestei iluminări în zori de zi. În filozofia mahāyānică lumina cerului în zori, cînd luna şi-a pierdut strălucirea, a ajuns să simbolizeze „Lumina limpede numită Vidul Universal“. Cu alte cuvinte: starea de Buddha, situaţia celui care s-a eliberat de orice fel de condiţionare, este simbolizată prin lumina percepută de Gautama în momentul iluminării. Această Lumină e descrisă ca fiind „limpede“, „pură“, adică nu numai fără pete ori umbre, dar şi lipsită de orice culoare, fără nici o determinare. De aceea este numită „Vidul Universal“, căci termenul „vid“ (**śūnya**) desemnează exact ceea ce este lipsit de orice atribut, de orice specificare: este *Urgrund*, realitatea ultimă. Înţelegerea Vidului Universal — întocmai ca, în Upanişade, conştientizarea identităţii brahman-ātman — constituie un act instantaneu, asemănător fulgerului. Tot aşa cum nimic nu prevesteşte strălucirea orbitoare care sfîşie întunericul dens — tot astfel aparent nimic nu prevesteşte experienţa iluminării: aceasta aparţine unui alt plan de referinţă, nu există continuitate între timpul care o precedă şi momentul atemporal în care are loc.

Yoga şi „luminile mistice“

Dar, cel puţin în concepţia unor şcoli indiene, ruptura de nivel realizată prin iluminare poate fi presimţită. Ascetul se pregăteşte prin lungi meditaţii şi prin Yoga, iar

---

[14] Cf. *Images et Symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, (Paris, 1952), pp. 97, 106 (trad. rom. de Alexandra Beldescu: *Imagini şi simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*, Humanitas, Bucureşti, 1994 — *n. t.*).

pe parcursul itinerarului său spiritual întîlneşte uneori semne care îi vestesc apropierea revelaţiei finale. Printre semnele vestitoare, experienţa luminilor de diferite culori este cea mai importantă. **Śvetāśvatara Upaniṣad** (II, II) notează cu grijă „formele preliminare (**rūpāni purassarāni**) ale lui Brahman" care se manifestă în timpul practicării tehnicilor yoga prin epifanii luminoase. Acestea sînt: ceaţa, fumul, soarele, focul, vîntul, insectele fosforescente, fulgerele, cristalul şi luna. **Maṇḍala Brāhmaṇa** *Up.* (II, I) dă o listă complet diferită: imaginea unei stele, o oglindă de diamant, discul lunii pline, soarele de amiază, un cerc de flăcări, un cristal, un cerc negru, apoi un punct (*bindu*), un deget (*kalā*), o stea (*naksatra*) şi din nou soarele, o lampă, ochiul, strălucirea soarelui şi a celor nouă pietre preţioase.[15]

După cum se vede, nu există nici o regulă fixă pentru succesiunea experienţelor luminoase. În plus, ordinea în care sînt notate epifaniile luminoase nu corespunde unei creşteri progresive a intensităţii luminii. Potrivit **Śvetāśvatara** *Up.*, lumina lunii este percepută mult după percepţia luminii soarelui. În **Maṇḍala Brāhmaṇa** *Up.*, epifaniile luminoase se succed într-o ordine şi mai derutantă. O dovadă în plus, după părerea noastră, că nu e vorba despre lumini fizice, proprii lumii naturale, ci de experienţe de structură mistică.

Diversele şcoli Yoga pomenesc despre epifaniile luminii interioare. Aşa de exemplu, comentînd *Yoga* **Sūtra** (I, 36), **Vyāsa** vorbeşte despre concentrarea în „lotusul inimii", prin care se ajunge la o experienţă de lumină pură. Într-un alt context (III, I), el menţionează „lumina din cap" printre obiectele asupra cărora trebuie să se concentreze yoginul.

---

[15] S. Radhakrishnan *The Principal Upanisads* (New York, 1953), p. 721, reproduce un fragment din ***Lankavatara Sūtra*** potrivit căruia, în timpul exerciţiilor sale, yoginul vede forma „Soarelui sau a Lunii, ori ceva asemănător lotusului, ori lumea cealaltă (subterană), sau forme variate ca focul ceresc ori lucruri similare. Cînd toate acestea au fost lăsate la o parte şi s-a ajuns la o stare lipsită de imagini (...), atunci toţi Buddha vin împreună din toate ţările lor şi ating cu mîinile lor arzînde capul yoginului".

Tratatele budiste insistă asupra importanţei pe care o poate avea un semn luminos pentru reuşita meditaţiei. „Nu pierdeţi legătura cu semnul luminii, stă scris în **Sravakabhūmi**, fie el lumina unei lămpi, sau incandescenţa unui foc ori a discului solar!“[16]

E de la sine înţeles că aceste semne luminoase servesc doar ca punct de plecare pentru diverse meditaţii yogice. Un tratat yogāvacara descrie amănunţit cromatismul luminilor mistice care i se revelează călugărului în timpul ascezei. Particularitatea acestui manual **yogāvacara** constă în meditaţia asupra elementelor cosmice: el descrie un număr considerabil de exerciţii, alcătuite fiecare din trei părţi care se disting între ele prin experienţa unei lumini de culoare diferită. Am discutat în altă parte metoda expusă în acest tratat **yogāvacara**[17] şi ar fi inutil să reluăm aici cele prezentate acolo. Să spunem doar că pătrunderea în structura ultimă a fiecărui element cosmic — pătrundere realizată prin meditaţia yogică — se traduce prin experienţa unei lumini de culoare diferită. Vom înţelege cu siguranţă semnificaţia şi valoarea soteriologică a acestei cufundări în structura ultimă a substanţei cosmice, dacă ne vom aminti că, pentru **Mahāyāna**, elementele cosmice — *skandha* sau **dhātu** — se identifică cu **Tathāgata**: a medita în sistemul yoga asupra elementelor cosmice înseamnă, de fapt, a înţelege însăşi esenţa acestor **Tathāgata**, adică a înainta pe calea eliberării. Or, realitatea ultimă a acestora este Lumina diferit colorată. „**Tathāgata** sînt cele cinci Lumini“, scrie Candrakirti.[18] **Dharmadhātu**, adică forma transcendentală a lui Vajradhara, este Lumina Pură, Lumina complet acromatică. Candrakirti scrie: „**Dharmadhātu** este Lumina strălucitoare — iar

---

[16] Ms. citat de A. J. Wayman, „Notes on the Sanskrit term jñāna“ (*Journal of the American Oriental Society*, vol. 75, 1955, pp. 253–268), p. 261, notă.

[17] Vezi M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et Liberté* (Paris, 1954), pp. 198 şi urm. (trad. rom. de Walter Fotescu: *Yoga. Nemurire şi libertate*, Humanitas, Bucureşti, 1993, pp. 170 şi urm. — *n. t.*).

[18] Text citat de G. Tucci, „Some Glosses upon **Guhyasamāja**“ (*Mémoires bouddhiques et chinoises*, vol. III, 1935, pp. 339–353), p. 348.

concentrarea yogică este perceperea acesteia."[19] Cu alte cuvinte, ființa nu poate fi cunoscută decît printr-o experiență de ordin mistic — iar cunoaşterea ființei se traduce prin experiența Luminii absolute. Ne amintim că în Upanişade entitatea brahman sau **ātman** sînt identificate cu Lumina.

Avem deci de a face cu o concepție panindiană, care ar putea fi rezumată astfel: ființa pură, realitatea ultimă, poate fi cunoscută mai ales printr-o experiență a Luminii pure; procesul manifestării cosmice constă, în ultimă instanță, dintr-o serie de epifanii luminoase, iar resorbția cosmică repetă aparițiile luminoase divers colorate. Potrivit unei tradiții păstrate prin **Dīghanikāya** (I, 2, 2), după distrugerea Lumii nu au mai rămas decît nişte ființe luminoase numite **Abbassarā**, care aveau corp eteric, zburau prin aer, radiau lumină şi erau nemuritoare. O resorbție la scară microcosmică are loc şi în momentul morții — şi, după cum vom vedea mai departe, moartea propriu-zisă constă dintr-o serie de experiențe ale luminii.

Din această metafizică panindiană a Luminii se desprind cîteva corolare şi anume: 1° că divinitatea ni se revelează în modul cel mai potrivit prin Lumină; 2° că cei care au atins un înalt grad de spiritualitate — adică, în termenii filozofiei indiene, au ajuns în situația ori cel puțin s-au apropiat de situația de „eliberat" sau Buddha — sînt şi ei în măsură să radieze Lumina; 3° în sfîrşit, că cosmogonia poate fi considerată drept o epifanie luminoasă.

Să ilustrăm prin cîteva exemple fiecare dintre aceste corolare.

Teofanii luminoase

Oricine a citit **Bhagavad-Gītā** ştie că teofania exemplară este o revărsare de lumină orbitoare. Amintiți-vă celebrul capitol al XI-lea în care Kṛṣṇa i se înfățişează lui Arjuna sub forma lui adevărată, de foc.

---

[19] Tucci, *ibid.*, p. 348.

Dacă mii de Sori ar răspîndi, toţi laolaltă, în cer sclipirea lor,
Ar fi atunci o lumină ca aceea a prea-măritului (XI, 12).
Aşa te văd — cine te-a văzut vreodată? — aruncînd în jur
O lumină ca strălucirea flăcării şi a soarelui,
Imens (17).
Fără început, fără mijloc, fără sfîrşit, neînchipuit de puternic,
Neînchipuit de tare! Luna şi Soarele sînt ochii tăi,
Aşa te văd, cu chipul strălucitor de foc,
Strălucirea ta luminează lumea (19).
Tu ajungi pînă la nori, străluceşti în mii de culori.
Gura ta e larg deschisă, ochii tăi mari sînt de jar!
Gurile tale cu dinţi proeminenţi
Par a fi focul distrugerii totale (24–25).

Dar acesta nu este decît un exemplu — cel mai celebru, e adevărat — dintre nenumăratele teofanii luminoase menţionate în **Mahābhārata** şi în **Purāne**. **Harivamśa** istoriseşte călătoria lui Kṛṣṇa, a lui Arjuna şi a unui brahman spre oceanul de la miazănoapte. Kṛṣṇa porunceşte valurilor să se retragă şi cei trei traversează Oceanul mergînd parcă între două ziduri de apă. Ajung apoi în faţa unor munţi înalţi, dar la porunca lui Kṛṣṇa, aceştia pier. În sfîrşit, cei trei călători pătrund într-un ţinut al ceţurilor şi caii se opresc. Lovind ceaţa cu *cakra*, Kṛṣṇa o împrăştie şi atunci Arjuna şi brahmanul văd o lumină extraordinar de strălucitoare, cu care acesta se confundă şi în care dispare. Mai tîrziu, Kṛṣṇa îi dezvăluie lui Arjuna că acea Lumină era adevăratul său Sine.[20]

În cartea a XII-a a **Mahābhāratei**, Viṣṇu se înfăţişează într-o lumină orbitoare, comparabilă cu strălucirea a o mie de sori. Şi textul adaugă: „pătrunzînd în această lumină, muritorii care cunosc învăţătura Yoga obţin eliberarea finală"[21]. Tot cartea a XII-a a **Mahābhāratei** povesteşte despre cei trei înţelepţi care au practicat asceza timp de o mie de ani, într-un ţinut aflat la Nord de Muntele Meru,

[20] **Harivamśa** 169 (2, 186–188); cf. **Mahābhārata**, XII, 333, 10; XIII, 14, 382–383. Vezi şi W. E. Clark, **Sakadvīpa and Śvetadvīpa** (*Journal of American Oriental Society*, 39, 1919, pp. 202–242), pp. 226 şi urm.
[21] **Mahābhārata**, XII, 336, 39–40.

spre a putea contempla chipul real al lui **Nārāyana**. O voce din cer le poruncește să se ducă la nord de Oceanul de Lapte, în **Śvetadvīpa**, misterioasa „Insulă albă" din mitologia indiană, al cărui simbolism este solidar atît cu metafizica Luminii, cît și cu gnoza soteriologică. Înțelepții ajung în **Śvetadvīpa**, dar sînt imediat orbiți de lumina ce izvorăște din **Nārāyana**. Atunci mai petrec o sută de ani în asceză, și încep să distingă oameni albi ca fața lunii. „Fiecare dintre acești oameni, precizează textul, strălucea cum strălucește Soarele în pragul disoluției Universului." Deodată, cei trei înțelepți zăresc o lumină strălucind ca o mie de sori. Aceasta este epifania lui **Nārāyana** — și tot norodul din **Śvetadvīpa** aleargă spre lumină și o preaslăvește îngenunchind și rugîndu-se.[22]

Acest ultim exemplu ilustrează un dublu fapt: că Lumina este însăși esența divinității, dar și că ființele care ating desăvîrșirea în plan mistic radiază ele însele lumină. Imaginea **Śvetadvīpei**[23] confirmă identitatea dintre lumină și perfecțiunea spirituală: acest ținut este „alb" pentru că este locuit de oameni perfecți. E suficient să ne amintim de celelalte „Insule albe" din tradiția indo-europeană — Leuké, Avallon — ca să ne dăm seama că mitul ținuturilor transcendentale, locuri care nu mai aparțin geografiei profane, este solidar cu valoarea mistică atribuită culorii albe simbolizînd transcendența, perfecțiunea, caracterul sacru.

Budismul

Idei similare există și în budism. Însuși Buddha spune în **Dīghanikāya** că semnul premergător manifestării lui **Brahmā** este „lumina care urcă și aureola care strălucește"[24]. O **sutra** chineză afirmă că „în Rupaloka, prin contemplație și prin absența oricărei dorințe impure, zeii (=Devii) ating acel tip de **samādhi** cunoscut sub numele de «strălucirea focului» (**agnidhātu samādhi**), iar trupurile lor devin mai sclipitoare

---

[22] **Mahābhārata**, XII, 336; W. E. Clark, *op. cit.*, pp. 233 și urm.

[23] În legătură cu această chestiune, vezi *Le Chamanisme*, pp. 367 și urm.; *Le Yoga*, p. 397 (trad. rom. cit. Walter Fotescu, 1993, p. 335 — *n. t.*).

[24] **Dīghanikāya**, XIX, 15 („Dialogues of the Buddha", II, p. 264).

decît Soarele şi Luna. Acest extraordinar nimb este rezultatul desăvîrşitei lor curăţenii sufleteşti“[25]. După *Abhidharmakosa*, zeii de felul lui **Brahmā** sînt albi ca argintul, pe cînd cei din categoria **Rūpadhātu** sînt galbeni şi albi.[26] Potrivit altor texte budiste, toate cele optsprezece categorii de zei au corpuri ce strălucesc ca argintul şi locuiesc în palate galbene ca aurul.[27]

A fortiori Buddha este imaginat ca împrăştiind raze de lumină. La **Amarāvati** este reprezentat sub forma unei coloane de foc. După rostirea unei cuvîntări, povesteşte el, „Am devenit flacără şi m-am ridicat în cer pînă la o înălţime de şapte palmieri“ (**Dīghanikāya**, III, 27). Cele două imagini ale depăşirii condiţiei umane — luminozitatea de foc („igniţia“) şi ascensiunea — sînt utilizate aici împreună. Strălucirea lui Buddha devine aproape un clişeu în texte (cf. **Divyāvadāna**, 46–47, 75; **Dhammapāda**, XXVI, 51 etc.). Statuile şcolii **Gandhāra** reprezintă flăcările ieşind din trupul lui Buḍdha, mai cu seamă din umeri.[28] În frescele murale din Asia Centrală nu numai numeroşii Buddha, ci şi Arhat-ii sînt reprezentaţi cu flăcări de diverse culori ţîşnind din umeri. Unii Buddha sînt pictaţi zburînd, ceea ce a făcut ca flăcările să fie confundate cu nişte aripi.[29]

---

[25] S. Beal, *A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese* (Londra, 1871), p. 87.

[26] Beal, *Catena*, p. 88.

[27] Beal, *ibid.*, p. 97.

[28] Cf. B. Rowland, Jr., „The Iconography of the Flame Halo“ (*The Bulletin of the Fogg Museum of Art*, XI, 1949, pp. 10–16). Vezi, de asemenea, o altă statuie a şcolii **Gandhāra** reprodusă în Catalogul Expoziţiei, *L'Arte del **Gandhāra** in Pakistan* (Roma, 1958), pl. III.

[29] În iconografia sincretismului iraniano-elenistic, flăcările ţîşnind din umeri erau caracteristica anumitor zei şi a regilor Kushana. Cf. Ugo Monneret de Villard, „Le monete dei Kushana e l'Impero romano“ (*Orientalia*, XVII, 1948), p. 217; A. C. Soper, „Aspects of Light Symbolism in **Gandhāran** Sculpture“ (*Artibus Asiae*, XII, 1949), p. 269. Probabil că acest simbolism a fost aplicat de artiştii **Gandhāra** lui Buddha pentru a traduce plastic puterea lui de a radia. „Luminozitatea de foc“ a celor care au depăşit condiţia umană este însă o idee panindiană.

Multe texte afirmă că această lumină e de esență yogică, fiind rezultatul realizării pe cale experimentală a unei stări transcendente, noncondiționate. Cînd Buddha se află în **samādhi**, spune *Lalitavistara*, „o rază, numită «Podoaba Luminii Gnozei» (**jñānalokalanakraṃ nama** *raşmih*), țîșnind din deschizătura protuberanței craniene (**usnīsa**), dansează deasupra capului său“[30]. De aceea iconografia îl reprezintă pe Buddha cu o flacără înălțîndu-se deasupra capului. A. K. Coomaraswamy amintește întrebarea din **Saddharmapuṇḍarika** (p. 467): „Din cauza cărei gnoze (**jñāna**) strălucește protuberanța craniană a lui **Tathāgata**?“ — și găsește răspunsul într-un vers din **Bhagavad-Gītā** (XIV, II): „Cînd se produce gnoza, lumina țîșnește din orificiile corpului.“[31] Capacitatea corpului de a radia este deci un sindrom al transcenderii oricărei stări de condiționare: zeii, oamenii, toți Buddha radiază cînd sînt în **samādhi**, adică atunci cînd se identifică cu realitatea ultimă, cu Ființa. Potrivit tradițiilor budismului chinez, cinci lumini strălucesc la nașterea fiecărui Buddha, iar din cadavrul său țîșnește o flacără.[32] Și fiecare Buddha poate lumina întregul Univers prin smocul de păr dintre sprîncene.[33] Se știe că **Amitā** — Buddha al Luminii nesfîrșite — este figura centrală a amidismului, școală mistică ce acordă o importanță capitală experienței Luminii.[34]

O altă temă mistică importantă pentru cercetarea noastră este vizita pe care Indra i-a făcut-o lui Buddha pe cînd

---

[30] *Lalitavistara*, I (ed. Lefmann, 1902, p. 3); cf. Ananda K. Coomaraswamy, **Līlā** (*Journal of American Oriental Society*, 1941, pp. 98–101), p. 100.

[31] A.K. Coomaraswamy, **Līlā**, p. 100.

[32] Cf. E.J. Eitel, *Handbook of Chinese Buddhism* (ediția a doua, Londra, 1888), pp. 136*a*, 138*b*.

[33] Cf. Eitel, *op. cit.*, p. 188*b*. **Aśvagoṣa** compara deja nașterea lui Buddha cu răsăritul triumfal al Soarelui, luminînd întreaga lume (*Buddhacarita*, I, 28 etc.). Cu privire la simbolismul solar în legenda lui Buddha, vezi B. Rowland, Jr., „Buddha and the Sun God“ (*Zalmoxis*, I, 1938, pp. 69–84).

[34] Cf. T. Richards, *The New Testament of Higher Buddhism* (Edinburgh, 1910), pp. 55, 140 și urm. etc.; H. de Lubac, *Amida* (Paris, 1955), *passim*.

acesta medita într-o peşteră (**Indrāśailaguha**). Conform acestui mit, Indra, însoţit de o mulţime de zei, a coborît din cer la Magadha, unde **Tathāgata** medita într-o peşteră din muntele **Vediyakā**. Trezit din meditaţie de cîntecul unui Gandharva, Buddha a lărgit prin magie peştera, astfel încît oaspeţii săi să poată intra cu toţii înăuntru, şi i-a primit cu bucurie. O lumină strălucitoare a inundat grota. Potrivit textului **Dīghanikāya** (Sakka Panha Sutta), lumina emana de la zei, dar alte surse (**Dīrghānana-Sūtra**, X etc.) explică fenomenul prin „extazul înflăcărat" al lui Buddha. „Vizita lui Indra" nu este pomenită în biografiile clasice ale lui Buddha scrise în limba **pāli** şi în sanskrită. Dar acest episod ocupă un loc însemnat în creaţia artistică a şcolii **Gandhāra** şi din Asia Centrală.[35] Această temă mitică este o paralelă a legendei Naşterii lui Cristos într-o peşteră şi a vizitei Regilor Magi (vezi mai jos, pp. 44 şi urm.). Aşa cum remarcă Monneret de Villard[36], ambele legende vorbesc despre un Rege al Zeilor (Indra) sau despre „Regi, fii ai Regilor" care intră într-o peşteră spre a aduce slavă Mîntuitorului, şi despre lumina miraculoasă care inundă peştera în timpul vizitei lor. Această temă mitică este cu siguranţă mai veche decît sincretismul indo-iraniano-elenistic; ea este strîns legată de mitul emergenţei victorioase a Zeului solar din Peştera Primordială.

Trebuie acum să spunem cîteva cuvinte despre relaţiile dintre cosmogonie şi metafizica luminii. Am văzut că **Mahāyāna** identifică aceşti **Tathāgata** cu elementele cosmice (*skandha*) şi le consideră drept entităţi luminoase. Este o ontologie îndrăzneaţă, care nu poate fi cu adevărat înţeleasă decît dacă ţinem seama de întreaga istorie a gîndirii budiste. Dar se poate ca idei similare sau cel puţin unele intuiţii ale acestei grandioase concepţii asupra cosmogoniei ca mani-

---

[35] Problema a fost studiată pe larg de A.C. Soper, „Aspects of Light Symbolism in **Gandhāran** Sculpture" (*Artibus Asiae*, XII, 1949, pp. 252–283, 314–330; XIII, 1950, pp. 63–85). Autorul sugerează o influenţă mithraică (pp. 259 şi urm.).

[36] Ugo Monneret de Villard, „Le Leggende Orientali sui Magi Evangelici" (*Studi e Testi*, 163, Città del Vaticano, 1952), pp. 59–60.

festare a Luminii să fi fost atestate într-o perioadă și mai veche încă. Coomaraswamy a apropiat termenul sanskrit *līlā* — însemnînd „joc“, în special joc cosmic — de rădăcina ***lelāy*** „a arde cu flacără“, „a scînteia“, „a străluci“. Verbul ***lelāy*** poate vehicula noțiunile de Foc, Lumină sau Spirit.[37] Gîndirea indiană pare deci să fi intuit într-adevăr un anumit raport între Creația cosmică înțeleasă ca joc divin, pe de o parte, și jocul flăcărilor, strălucirea unui foc întreținut cu grijă, pe de altă parte. Evident că imaginea creației cosmice, ca dans divin, a putut fi comparată cu imaginea unui dans al flăcărilor tocmai pentru că flacăra era deja considerată ca epifanie exemplară a divinității. După enumerarea faptelor de cultură indiană de mai sus, această concluzie ni se pare incontestabilă.[38] În India, flacăra și lumina simbolizează deci creația cosmică și însăși esența Cosmosului, tocmai fiindcă Universul este conceput ca manifestare liberă a divinității, în ultimă instanță, ca un „joc“ al acesteia.

O serie paralelă de imagini și de concepte, cristalizate în jurul noțiunii **māyā**, dezvăluie o viziune asemănătoare: creația cosmică e un joc divin, un miraj, o iluzie proiectată magic de divinitate. Se cunoaște importanța deosebită pe care noțiunea **māyā** a avut-o în dezvoltarea ontologiei și a soteriologiei indiene. S-a insistat mai puțin asupra faptului că a descoperi adevărul în legătură cu **māyā**, a pătrunde misterul iluziei cosmice înseamnă înainte de toate a-i înțelege caracterul de „joc“, adică de activitate liberă, spontană, a divinității — și, prin urmare, a imita gestul divin și a accede la libertate. Paradoxul gîndirii indiene este că ideea de libertate se întrepătrunde în așa măsură cu noțiunea **māyā** — deci noțiunea de iluzie și de sclavie — încît e necesar un lung ocol pentru a o descoperi. De fapt, e de ajuns să înțelegi semnificația profundă a noțiunii **māyā** — „joc“ divin — ca să te afli deja pe calea eliberării.

---

[37] A.K. Coomaraswamy, **Līlā**, p. 100.

[38] Coomaraswamy citează *Actes*, II, 3—4 (unde Sfîntul Duh se înfățișează discipolilor sub forma unor limbi de foc), pentru a arăta că nu e vorba doar despre o concepție indiană (*op. cit.*, p. 101).

Lumina şi bardo

În doctrina **Mahāyāna**, Lumina Limpede simbolizează în acelaşi timp realitatea ultimă şi conştiinţa **nirvanică**. Toţi oamenii au pentru cîteva clipe în faţă această Lumină Limpede în momentul morţii; yoginii trec prin respectiva experienţă cînd sînt în **samādhi** — iar cei care au devenit Buddha o trăiesc neîntrerupt.[39] Moartea este un proces de resorbţie cosmică, nu în sensul întoarcerii trupului în pămînt, ci în sensul trecerii progresive a elementelor cosmice dintr-unul într-altul: elementul Pămînt „curge" în elementul Apă, Apa în Foc şi aşa mai departe. Evident că fiecare dizolvare a unui element într-altul reprezintă o nouă regresiune şi că, la sfîrşitul procesului, Cosmosul pe care îl alcătuia omul viu este redus la neant, aşa cum sînt reduse la neant Universurile la sfîrşitul Marilor Cicluri (**mahāyuga**). Fiecare regresiune este resimţită de cel aflat în agonie: de exemplu, cînd elementul Pămînt se dizolvă în elementul Apă, corpul îşi pierde structura de susţinere (literal „propteaua"), cu alte cuvinte coeziunea[40]: el devine dezarticulat, ca o marionetă (vezi mai jos, cap. IV).

Cînd procesul de resorbţie se încheie, muribundul percepe o lumină asemănătoare aceleia a Lunii, apoi aceleia a Soarelui, după care se cufundă în întuneric. El este trezit brusc de o lumină orbitoare[41]: este momentul întîlnirii cu propriul Sine, care, conform doctrinei panindiene, este totodată realitatea ultimă, Fiinţa. *Cartea tibetană a Morţilor* numeşte această Lumină „Adevărul Pur" şi o descrie ca fiind „subtilă, scînteietoare, strălucitoare, orbitoare, sclipitoare şi înfricoşătoare în splendoarea ei". Textul îl îndeamnă pe cel petrecut din lumea noastră: „Nu fi nici intimidat, nici înspăimîntat, căci este splendoarea adevăratei tale naturi. Recunoaşte-o!" Atunci, din centrul acestei lumini străluci-

---

[39] Cf. W.Y. Evans-Wentz, *Tibetan Yoga and Secret Doctrines* (Oxford, 1935), pp. 166, 223 şi urm. etc.

[40] Evans-Wentz, *ibid.*, p. 235.

[41] *Ibid.*, p. 235; cf. şi W.Y. Evans-Wentz, *The Tibetan Book of the Dead* (Oxford, 1927), pp. 102 şi urm.

toare se face auzit un zgomot la fel de puternic ca o mie de tunete percepute simultan. „Acesta e sunetul natural al adevăratului tău suflet“, precizează textul. „Nu te înspăimînta! (...) Cum nu mai ai un trup material de carne și sînge, orice s-ar întîmpla, zgomote, lumini sau raze nu-ți pot face nici un rău. Tu nu poți muri. E destul pentru tine să știi că aceste apariții sînt propriile tale forme de gîndire. Recunoaște în aceasta starea *bardo.*“[42]

Dar, așa cum se întîmplă cu majoritatea oamenilor, petrecutul dintre cei vii nu e capabil să pună în practică aceste sfaturi. Condiționat de situația lui karmică, se lasă antrenat în ciclul manifestărilor caracteristice stării *bardo.* În ziua a patra după moarte, defunctul este prevenit că va vedea lumini și divinități. „Întregul cer va părea albastru închis.“ Îl va vedea pe **Bhagavān** Vairocana, alb, apoi din inima lui va apărea Înțelepciunea lui **Dharmadhātu**, tot de culoare albă, strălucitoare, transparentă, orbitoare, atît de luminoasă încît nu poți să o privești. „În același timp, vei fi izbit în frunte de o lumină alb-murdară, emanată de *devi.*“ Împins de karmanul cel rău, sufletul se va teme de lumina strălucitoare a lui **Dharmadhātu** și va fi atras de lumina de un alb murdar a *devi*-lor. Dar textul îl îndeamnă pe defunct să ignore lumina *devi*-lor, spre a nu fi atras în vîrtejul celor șase Loka, și să-și concentreze gîndul asupra lui Vairocana. În felul acesta va fi absorbit în cele din urmă — într-un halo luminos ca un curcubeu — în inima lui Vairocana și va accede la condiția de Buddha, în plin Sambhoga-**kāya**.[43]

Timp de încă șase zile, decedatul va avea posibilitatea să aleagă între Luminile pure — reprezentînd eliberarea, identificarea cu esența lui Buddha — și Luminile impure, simbolizînd o formă oarecare de postexistență, altfel spus, reîntoarcerea pe Pămînt. După Lumina albă și cea albastră,

---

[42] Evans-Wentz, *The Tibetan Book of the Dead*, p. 104 (citat în Mircea Eliade, *Morfologia religiilor — Prolegomene*, Ediția a II-a, Editura Jurnalul literar, 1993, p. 46 — *n. t.*).
[43] Evans-Wentz, *ibid.*, pp. 105 și urm.

va vedea Luminile galbenă, roşie şi verde, iar la urmă va vedea toate Luminile la un loc.[44]

Ne este cu neputinţă să comentăm aici aşa cum ar merita acest text extrem de important. Trebuie să ne limităm la cîteva remarci privind direct cercetarea noastră. Cum am văzut mai sus, fiecare om are şansa de a obţine eliberarea în momentul morţii: pentru asta e de ajuns să se recunoască în Lumina Limpede cu care intră în contact în acea clipă. La prima vedere, acest lucru pare paradoxal, dată fiind importanţa karmanului pentru întreaga gîndire indiană — axată pe ideea că omul culege roadele faptelor sale. Faptele unui om care a trăit în neştiinţă constituie o moştenire karmică imposibil de anulat în momentul morţii. Dar în realitate lucrurile se petrec conform legii karmanului: căci sufletul celui neştiutor respinge chemarea Luminii Pure şi se lasă atras de luminile impure, semnificînd modurile inferioare de existenţă. Dimpotrivă, cei care au practicat yoga în timpul vieţii sînt capabili să se recunoască în Lumina Limpede şi deci să se contopească cu esenţa lui Buddha.

Lumina pe care omul o vede în momentul morţii e aşadar totuna cu lumina interioară despre care Upanişadele afirmă că este **ātman**: în timpul existenţei pămînteşti, aceasta nu este accesibilă decît celor care sînt pregătiţi spiritual — prin practicarea tehnicilor yoga sau prin gnoză — să ia cunoştinţă de ea. Dacă privim cu atenţie, observăm că aceeaşi situaţie se repetă în momentul morţii: Lumina se arată tuturor, dar ea nu e acceptată — şi asumată — decît de iniţiaţi. E adevărat că, în timpul agoniei şi în primele zile după moarte, *Cartea Morţilor* este citită de un lama anume pentru defunct, şi că această lectură cu glas tare constituie o ultimă chemare; dar tot cel decedat îşi hotărăşte soarta. El singur trebuie să dovedească voinţa de a alege Lumina Limpede şi puterea de a rezista tentaţiilor postexistenţei. Cu alte cuvinte, moartea oferă o nouă posibilitate de a fi iniţiat, dar această iniţiere comportă, ca orice iniţiere, o serie de încercări pe care neofitul este obligat să le înfrunte şi să le depăşească

[44] *Ibid.*, pp. 110–130; cf. şi pp. 173–177, precum şi *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*, pp. 237 şi urm.

cu succes. Experiența Luminii *post-mortem* este ultima — și poate cea mai grea — probă inițiatică.

Lumină și maithuna

Tantrismul cunoaște o altă posibilitate de experimentare a Luminii interioare, anume în timpul ritualului *maithuna*, adică în timpul împreunării (mudrā) cu o tînără fată încarnînd energia feminină (Śakti). Să precizăm că nu este vorba de un act profan, ci de un ceremonial care imită „jocul" divin, căci el nu trebuie să se sfîrșească printr-o emisie seminală.[45] Comentînd unul dintre cele mai importante texte tantrice, *Guhyasamàja Tantra*, Candrakirti și Tsong-kha-pa insistă asupra următorului amănunt: în timpul ritualului *maithuna* se realizează o unire de ordin mistic (samāpatti), în urma căreia cuplul dobîndește conștiința stării de nirvāṇa. La bărbat, conștiința nirvanică, numită *bodhicitta* „Gîndirea Iluminării", se manifestă prin — și într-un fel este identică cu — o picătură, *bindu*, care coboară din creștetul capului și umple organele sexuale cu un jet de cvintuplă lumină. Candrakirti recomandă: „În timpul împreunării, trebuie să se mediteze la *vajra* și *padma* socotindu-le a fi pline, în interior, cu o încincită lumină."[46]

„Picătura" este identică cu conștiința stării de nirvāṇa și, ca atare, se presupune că se formează în creștetul capului, acolo unde este în general experimentată lumina interioară. Prin urmare, „picătura" este Lumina Limpede a conștiinței nirvanice. În tantrism însă *bodhicitta* este în același timp identificată cu esența seminței bărbătești (*semen virile*). Pentru ca acest proces paradoxal să poată fi înțeles ar trebui să intrăm în amănuntele fiziologiei subtile indiene. Să reținem însă cel puțin următorul lucru: conștiința stării de nirvāṇa este pură experiență a luminii, dar cînd se realizează prin *maithuna*, ea poate pătrunde pînă în mecanismele cele

---

[45] Cu privire la ideologia, tehnicile și istoria ritualului *maithuna*, vezi *Le Yoga*, pp. 256 și urm., 395 și urm (trad. rom. cit. Walter Fotescu, 1993, pp. 218 și urm., 352 și urm. — *n. t.*).

[46] Texte citate de Tucci, *Some glosses upon* Guhyasamāja, p. 349.

mai intime ale vieţii organice şi descoperi, şi acolo — în însăşi esenţa seminţei bărbăteşti (*semen virile*) —, lumina divină, strălucirea primordială care a creat Lumea. Pentru **Mahāyāna**, identificarea luminii mistice cu esenţa seminţei bărbăteşti (*semen virile*) nu era o absurditate — dat fiind că atît elementele cosmice, cît şi cei cinci **Tathāgata** şi, în ultimă instanţă, *Urgrund*-ul oricărei existenţe şi modalitatea conştiinţei trezite constau toate din Lumina Primordială.

Metafizica şi soteriologia luminii sînt, desigur, solidare cu o lungă şi străveche tradiţie panindiană. Totuşi, aşa cum a arătat profesorul G. Tucci, **Guhyasamāja** *Tantra* şi în special comentariile lui Candrakirti şi ale lui Tsong-kha-pa prezintă asemănări prea evidente cu maniheismul ca să nu presupunem o eventuală influenţă iraniană.[47] Ne gîndim mai ales la cele cinci elemente luminoase care joacă un rol important în cosmologia şi în soteriologia maniheistă, dar şi la faptul că partea divină din bărbat, *bodhicitta*, este socotită a fi sămînţa (*semen*).

Mituri tibetane despre Omul-Lumină

Anumite influenţe iraniene s-au exercitat probabil şi asupra unor mituri tibetane referitoare la originea lumii şi a omului. Unul dintre aceste mituri relatează că din Vidul Primordial a apărut o lumină albastră care a produs un ou din care s-a format Universul. Un alt mit spune că Lumina Albă a dat naştere unui ou, din care a ieşit Omul Primordial. În sfîrşit, un al treilea mit prezintă versiunea următoare: din vid s-a născut Fiinţa Primordială, iar aceasta a radiat Lumina.[48]

Cum se vede, potrivit acestor mituri, atît Cosmosul, cît şi Omul Primordial s-au născut din Lumină şi sînt alcătuiţi, în fond, din Lumină. O altă tradiţie explică în ce mod s-a făcut trecerea de la Omul-Lumină la fiinţele umane de azi.

---

[47] G. Tucci, *op. cit.*, pp. 349 şi urm.

[48] Cf. G. Tucci, *Tibetan painted scrolls* (Roma, 1949), vol. II, Apendice I, pp. 709 şi urm.; Mathias Hermanns, *Mythen und Mysterien, Magie und Religion der Tibeter* (Köln, 1956), pp. 14 şi urm.

La început, oamenii erau asexuați și fără dorințe sexuale; aveau în ei înșiși Lumina și o împrăștiau în jurul lor. Soarele și Luna nu existau. Cînd s-a trezit în ei instinctul sexual, au apărut organele sexuale — dar atunci Lumina din om s-a stins, iar Soarele și Luna au apărut pe cer.[49] Un călugăr tibetan i-a dat părintelui Mathias Hermanns următoarele explicații suplimentare: La început, oamenii se înmulțeau astfel: lumina care emana din corpul bărbătesc pătrundea, lumina și fecunda matricea femeii. Vederea era suficientă pentru satisfacerea instinctului sexual. Dar oamenii au degenerat, au început să se atingă cu mîinile și în cele din urmă au descoperit împreunarea sexuală.[50]

Potrivit acestor credințe, Lumina și Sexualitatea sînt două principii antagonice: cînd una domină, cealaltă nu se poate manifesta, și invers. Poate că aici trebuie căutată explicația ritului tantric pe care l-am analizat mai sus: dacă apariția sexualității silește lumina să dispară, aceasta nu se poate ascunde decît în însăși esența sexualității, în sămînță. Cîtă vreme omul practică actul sexual orbit de instinct, adică la fel ca orice alt animal, lumina rămîne ascunsă. Dar ea se dezvăluie — printr-o experiență complexă a iluminării, gnozei și beatitudinii — dacă împreunarea devine un ritual, ori un „joc“ divin, adică dacă, oprindu-se emisia seminală, se anulează finalitatea biologică a actului sexual. Privit în această perspectivă, ritualul *maithuna* apare ca un efort disperat de reîntoarcere la situația primordială, cînd oamenii erau ființe luminoase care se perpetuau prin lumină.

---

[49] M. Hermanns, „Schöpfungs -und Abstammungsmythen der Tibeter“ (*Anthropos*, 41–44, 1946–1949), pp. 279 și urm.; *Id.*, *Mythen und Mysterien*, p. 16.

[50] M. Hermanns, *Mythen und Mysterien*, p. 16. Idei analoge apar și la mongoli; zeii fac dragoste prin îmbrățișări, prin rîs ori luîndu-se de mînă. Cf. A. Schiefer, *Mélanges asiatiques*, I, p. 396. Dar această concepție pare a fi de origine tibetană; cf. M. Hermanns, *op. cit.*, p. 29. Cu privire la Omul-Lumină în *Apokryphon de Jean* și alte texte gnostice, cf. J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, I, pp. 225 și urm., 88 (*Codex de Bruce*), 190 (*Révélation* fără titlu, consacrată în special lui *Pistis Sophia*), 217 (*Sagesse de Jésus*); E.S. Drower, *The Secret Adam. A Study of Nasoraean Gnosis* (Oxford, 1960), pp. 72, 75 și *passim*.

Fără îndoială că Guhyasamāja *Tantra*, aşa cum este comentată de Candrakirti şi Tsong-kha-pa, nu-şi propune în mod conştient acest scop. Lumina experimentată în timpul ritualului *maithuna* este Lumina Limpede a gnozei, a conştiinţei stării de nirvāṇa — şi constituie o justificare suficientă pentru acest exerciţiu îndrăzneţ. Dar un întreg grup de credinţe indo-tibetane, solidar atît cu mitul Omului Primordial care radiază lumina, cît şi cu ideologiile şi tehnicile tantrice şi alchimiste vorbesc despre unii yogini care au dobîndit un corp nemuritor. Aceşti yogini nu mor, ei dispar în Cer, într-un corp numit „corp-curcubeu", „corp celest", „corp spirit", „corp de Lumină Pură" sau „corp divin".[51] Se recunoaşte aici ideea corpului astral — altfel spus constituit din Lumină — al Omului Primordial.[52]

Experienţa indiană a luminii mistice

Privite în ansamblu, diferitele experienţe şi valorizări ale Luminii interioare atestate în India şi în budismul indo-tibetan pot fi integrate într-un sistem perfect articulat. Experienţa Luminii semnifică prin excelenţă întîlnirea cu realitatea ultimă: de aceea omul descoperă Lumina interioară cînd devine conştient de Sinele său (ātman), ori cînd pătrunde în însăşi esenţa vieţii şi a elementelor cosmice, ori, în sfîrşit, cînd moare. În toate aceste împrejurări, vălul iluziei şi al ignoranţei este sfîşiat. Brusc, omul este orbit de Lumina Pură, adică se cufundă în fiinţă. Dintr-un anumit punct de vedere se poate spune că el transcende lumea profană, lumea condiţionată, şi că spiritul se regăseşte pe un plan absolut, planul fiinţei şi totodată al sacrului. Brahman, ca şi Buddha, este în acelaşi timp semnul sacrului şi al fiinţei, al realităţii supreme. Gîndirea indiană identifică fiinţa cu sacrul şi cu cunoaşterea mistică, act prin care se capătă conştiinţa realităţii. De aceea poţi găsi Lumina fie prin meditaţia asupra fiinţei — cum se întîmplă în Upanişade şi

---

[51] Cf. *Le Yoga*, pp. 282 şi urm., 312 şi urm (trad. rom. cit. Walter Fotescu, 1993, p. 243 şi urm., 269 şi urm. — *n. t.*).

[52] Cf. M. Hermanns, *Mythen und Mysterien*, p. 42.

în budism —, fie prin încercarea de revelare a sacrului, ca în unele forme ale învățăturii yoga și în școlile mistice. Ființa fiind identificată cu esența sacrului, divinitățile sînt necesarmente luminoase ori se arată adoratorilor lor prin epifanii luminoase. Dar și oamenii radiază lumină cînd au abolit sistemul de constrîngeri caracteristic condiției umane profane; adică atunci cînd au dobîndit cunoașterea supremă, reușind să acceadă la libertate. În gîndirea filozofică indiană, libertatea și cunoașterea sînt solidare: cel care știe, care a ajuns să cunoască structurile profane ale ființei, este un eliberat în viața sa pămîntească, nemaifiind condiționat de legile cosmice; de acum înainte el se bucură de spontaneitatea divină, nu se mai mișcă asemenea automatelor omenești conform legilor cauzelor și efectelor, ci „dansează“ ca zeii — sau ca flăcările.

Să conchidem: pentru filozofia indiană, Lumina percepută pe cale mistică este sindromul depășirii lumii pămîntești — lume profană, supusă tuturor constrîngerilor — și al trecerii într-un alt plan de existență: acela al ființei pure, al divinului, al cunoașterii supreme și al libertății absolute. E prin excelență semnul revelației realității ultime — iar aceasta este lipsită de orice atribut. De aceea este percepută ca o strălucitoare Lumină albă, în care omul intră orbit și sfîrșește prin a dispărea, topindu-se în ea fără a lăsa urme. Căci urmele sînt legate de istoria personală a individului, deci de amintirea evenimentelor efemere și, în fond, ireale — evenimente care nu au nimic de a face cu ființa. Cel care întîlnește Lumina și se recunoaște în ea dobîndește un mod de a fi transcendent, pe care e imposibil să ni-l închipuim. Tot ce putem înțelege e că individul respectiv e mort pentru totdeauna pentru lumea noastră — și că e mort și pentru toate celelalte lumi posibile ale postexistenței.

Tehnici chinezești

Dacă trecem acum la China, experiența Luminii anunță și aici depășirea condiției profane. „Cînd omul atinge starea de pace sufletească absolută, scrie Chuang Tzu (cap. XXIII), radiază o lumină celestă. Cel care a emanat această Lumină

celestă vede Omul interior (Sinele Real). Numai prin această practică spirituală omul poate cunoaşte veşnicia." Întîlnirea cu Lumina poate fi spontană, după cum poate fi şi consecinţa unei asceze îndelungate. Sub dinastia Ming (secolul al XVI-lea), un discipol s-a alăturat unui maestru care medita într-o peşteră de treizeci de ani. Într-o noapte, pe cînd mergea pe o cărare în munţi, discipolul „a simţit un fulger circulînd în interiorul corpului său şi a auzit bubuitul tunetului în creştetul capului". Muntele, rîul, lumea şi chiar propriul său eu au dispărut. Experienţa a durat „atît cît i-ar trebui unui baton de tămîie lung de cinci degete ca să ardă". După aceea a simţit că devenise alt om, complet diferit, şi că fusese purificat prin propria Lumină. Maestrul i-a explicat mai tîrziu că, în timpul celor treizeci de ani petrecuţi în meditaţie, trecuse el însuşi destul de des prin această experienţă, dar că îşi dăduse seama că nu trebuia s-o mai ia în consideraţie — şi i-a spus că pînă şi această lumină mistică trebuie lăsată la o parte.[53]

În exemplul de mai sus, experienţa Luminii interioare indică o ruptură de planuri, dar nu semnifică neapărat — ca în India — întîlnirea cu realitatea ultimă. Totuşi, anumite tehnici psihofiziologice elaborate — sau sistematizate — de neotaoism acordă o mare importanţă experimentării diverselor lumini interioare. Un ansamblu de exerciţii prezentînd anumite asemănări cu Yoga au avut drept scop aşa-numita înghiţire a suflurilor. Practica propriu-zisă constă în a medita asupra suflurilor pînă în momentul în care practicantul ajunge să le vadă culoarea — pentru ca, chiar în acea clipă, să le absoarbă. Suflurile sînt vizualizate ca şi cînd ar veni din cele patru direcţii cardinale, precum şi din Centru — adică din întregul Univers — şi sînt înghiţite, spre a le sili să pătrundă în corp. În felul acesta, energia cosmică — esenţa vieţii şi, totodată, germene al nemuririi — umple corpul pe dinăuntru, îl iluminează şi îl transfigurează; căci idealul taoistului nu este eliberarea, ci Viaţa

[53] Cf. Chung-Yuan Chang, „An Introduction to taoist Yoga" (*Review of Religion*, 1956, pp. 131–148), pp. 146–147.

eternă în preafericire, beatitudinea unei existențe perfect integrate în ritmurile cosmice.

Procedeul înghițirii suflurilor colorate pare a-și avea originea într-o tehnică mai veche practicată în vederea absorbirii suflului solar. Iată cum trebuie procedat, potrivit unui tratat neotaoist.[54] „În zori (între orele 3 și 5 ale dimineții), cînd răsare soarele, stînd jos sau în picioare, (dar) cu atenția concentrată, să scrîșnești din dinți de nouă ori, să chemi din adîncul inimii *huen*-ul soarelui care scînteiază ca o perlă, cu reflexe verzi ce se transformă într-un halo roșu, adolescent roșu, imagine ce strălucește tainic; apoi să închizi ochii și să ții pleoapele strînse, să meditezi la faptul că cele cinci culori care sînt în soare se răspîndesc în halo și vin toate să-ți atingă corpul, ajungînd jos pînă la cele două tălpi ale picioarelor, iar sus pînă în creștetul capului. În plus, să faci astfel încît în mijlocul aurei strălucitoare, să existe un suflu purpuriu, asemănător pupilei ochiului etc."

Se poate obține același rezultat înghițind, în locul suflului Soarelui, imaginea acestuia din urmă. Desenezi ideograma soarelui într-un pătrat sau într-un cerc „și în fiecare dimineață, cu fața spre răsărit, ținînd hîrtia în mîna stîngă, te concentrezi asupra ei astfel încît să se transforme în însuși soarele strălucitor;atunci îl înghiți și îl ții în inimă"[55]. În sfîrșit, un alt procedeu constă în a medita, la miezul nopții, „asupra faptului că soarele intră prin gură în inimă și luminează pe dinăuntru întreaga inimă, astfel încît aceasta este la fel de strălucitoare ca soarele; le lași împreună o vreme, și simți că inima se încălzește"[56]. În acest ultim exemplu, soarele real nu mai joacă nici un rol, doar imaginea lui este interiorizată și proiectată în inimă, spre a trezi acolo lumina interioară. Un alt text adaugă un amănunt semnificativ: după vizualizarea discului solar — roșu și de

[54] Fragment tradus de Henri Maspéro, „Les procédés de «Nourrir le Principe vital» dans la religion taoïste" (*Journal Asiatique*, 1937, pp. 177–252, 353–430), p. 374.

[55] H. Maspéro, *op. cit.*, p. 374.

[56] Text tradus de H. Maspéro, *op. cit.*, p. 375.

dimensiunea unei monede —, care se află în centrul inimii, faci să circule această imagine prin tot corpul.[57]

Misterul Florii de Aur

Această aluzie la circulaţia unei imagini în interiorul corpului poate fi mai bine înţeleasă dacă ne raportăm la procedeele folosite de taoişti pentru a plimba lumina interioară. Procedeele sînt prezentate în tratatul neotaoist *Misterul Florii de Aur*, tradus de R. Wilhelm şi comentat de C. G. Jung.[58] Textul este destul de cunoscut; nu voi insista deci decît asupra anumitor aspecte direct legate de subiectul nostru.

„Esenţa Vieţii, ni se spune, nu poate fi văzută: ea se află în Lumina Inimii. Lumina Inimii nu poate fi văzută: ea se află în cei doi ochi."[59] Ochii vor fi deci învăţaţi să privească spre interior. Meditînd, oarecum ca în tehnicile yoga (căci respiraţia trebuie să aibă un anumit ritm), pleoapele se închid — şi atunci ochii nu mai privesc spre exterior, ci luminează spaţiul interior. Numai atunci poate fi descoperită Lumina.[60] Un alt exerciţiu constă în a concentra gîndurile în spaţiul dintre cei doi ochi, ceea ce permite Luminii să pătrundă adînc în corp.[61] Esenţial e nu atît să descoperi lumina, cît s-o faci să circule în interiorul corpului. Sînt recomandate mai multe procedee, dar cel mai important pare să fie ceea ce textul numeşte „mişcarea regresivă", „mersul împotriva curentului". Prin acest exerciţiu psihofiziologic gîndurile se adună în punctul ce constituie sediul Conştiinţei celeste, Inima celestă — iar în acest loc, ni se spune, Lumina e suverană.[62]

Nu putem comenta aici această metodă care prezintă analogii atît cu tehnica tantrică **ultā-sādhana**[63] (literal „a merge împotriva curentului"), cît şi cu procedeele taoiste de „întoarce-

---

[57] Text tradus de H. Maspéro, *ibid.*, p. 376.

[58] Folosesc traducerea englezească: R. Wilhelm şi C. G. Jung, *The Secret of the Golden Flower* (New York, 1931).

[59] *The Secret of the Golden Flower*, p. 23.

[60] *Op. cit.*, pp. 40, 43.

[61] *Op. cit.*, p. 40.

[62] *Op. cit.*, pp. 24 şi urm.

[63] Cf. *Le Yoga*, p. 315 (trad. rom. cit. Walter Fotescu, 1993, p. 271 — *n. t.*).

re la origine".[64] Să reținem doar că, prin acest exercițiu, Lumina interioară începe să circule și că, dacă i se permite să se miște în cerc suficient de mult timp, se cristalizează, adică dă naștere așa-numitului „Corp-Spirit natural".[65] Circulația Luminii produce în interiorul corpului „sămînța adevărată", care se transformă într-un embrion. Dacă este încălzit, hrănit și scăldat vreme de un an printr-o metodă ce ține fără îndoială de alchimie (căci textul face aluzie la foc), embrionul ajunge la maturitate[66], adică se naște o ființă nouă.

Un alt pasaj precizează că făcînd să se deplaseze în cerc lumina, se obține cristalizarea — sub formă de sămînță — a forțelor cosmice simbolizate de Cer și de Pămînt, și că după alte o sută de zile ia naștere, în mijlocul Luminii, „sămînța-perlă"[67]. Sînt folosite mai multe imagini spre a sugera cristalizarea Luminii: Floarea de Aur care înmugurește și se deschide, sămînța care se dezvoltă și devine embrion, în sfîrșit perla. Simbolismul cosmologic, embriologic și cel al alchimiei converg și se completează. Rezultatul final este obținerea Elixirului nemuririi, identificat cu Floarea de Aur.

Or, deschiderea Florii de Aur este semnalată printr-o experiență a Luminii. „Îndată ce te-ai liniștit, Lumina din ochi începe să strălucească puternic, astfel încît tot ce se află în fața ta devine scînteietor, ca și cînd ai fi în mijlocul unui nor. Dacă deschizi ochii căutînd corpul, nu găsești nimic. Acest fapt este desemnat prin formula: «În camera goală se face lumină.» Este un semn foarte favorabil. Sau, cînd te afli, șezînd, în meditație, corpul de carne devine foarte strălucitor, de parcă ar fi mătase și jad. Pare greu să rămîi așezat; te simți parcă ridicat în sus. Asta poartă numele: «Spiritul se întoarce și se grăbește spre Cer.» Cu timpul, experiența devine atît de intensă încît într-adevăr plutești în aer."[68]

---

[64] Cf. M. Eliade, *Forgerons et Alchimistes* (Paris, 1956), pp. 129 și urm.

[65] *The Secret of the Golden Flower*, p. 24.

[66] *Ibid.*, p. 26.

[67] *Ibid.*, pp. 34 și urm.

[68] *Ibid.*, p. 56. Există și riscul unor false experiențe ale luminii, cînd, așa cum se exprimă *Le Commentaire du Secret de la Fleur d'Or*, crezînd că „meditezi", de fapt te lași cuprins de „fantezii"; cf. *ibid.*, p. 53.

Aceste texte sînt mult mai complexe decît s-ar putea crede după expunerea noastră prea sumară. Dar pe noi ne interesează îndeosebi experienţa Luminii interioare. Cum a fost valorizată această experienţă în mediile taoiste? Trebuie să remarcăm că aceste tehnici nu implică ajutorul, nici măcar prezenţa unei divinităţi. Lumina sălăşluieşte în mod firesc înlăuntrul omului, în inima lui. Ea poate fi trezită şi obligată să se mişte în interiorul corpului printr-un proces de cosmo-fiziologie mistică. Altfel spus, secretul vieţii şi al nemuririi corpului este înscris în însăşi structura Cosmosului şi deci şi în structura acestui microcosmos care este fiinţa umană. Accentul cade aici pe practică, nu pe cunoaşterea metafizică sau pe contemplaţia mistică. Dar, pentru taoism, practica în sine este un mister — căci nu e vorba de efort, de voinţă ori de tehnică în sensul profan al termenului, ci de redobîndirea spontaneităţii primordiale, pierdute ca urmare a unui lung proces de civilizaţie; de redescoperirea înţelepciunii naturale, adică a acelei înţelepciuni care ţine atît de instinct, cît şi de ceea ce s-ar putea numi „simpatia mistică" graţie căreia înţeleptul redeşteaptă inconştient, în străfundul fiinţei sale, armonia cu ritmurile cosmice.

Iranul

Cum remarca însuşi R. Wilhelm, rolul capital al Luminii în *Misterul Florii de Aur* ne face să ne gîndim la Persia.[69] Am identificat unele influenţe iraniene şi în miturile tibetane ale Omului Primordial pe care le-am discutat mai sus.[70] Nu vom aborda foarte complexa problemă a influenţelor iraniene în Asia Centrală şi extrem-orientală. Să observăm totuşi: 1° că nu trebuie să atribuim o origine iraniană tuturor

---

[69] *Op. cit.*, p. 10, citîndu-l pe P.Y. Saeki, *The Nestorian Monument in China* (ediţia a II-a, Londra, 1928). Acest autor consideră că „religia Elixirului de aur al Vieţii" (*Chin Tan Chiao*) este de origine nestoriană.

[70] G. Tucci, *Tibetan painted scrolls*, vol. II, pp. 730 şi urm. După M. Hermanns, miturile *bon* avînd o structură dualistă ar fi de origine iraniană; cf. *Mythen und Mysterien*, pp. 338 şi urm.

formelor de dualism sau de antagonism pe care le întîlnim în Asia[71]; 2° că, de asemenea, nu trebuie să explicăm printr-o influență iraniană toate concepțiile care identifică spiritul pur, sau ființa, cu Lumina. Am văzut că India, chiar la nivelul **Brāhmaṇelor** și al Upanișadelor, asimila ființa și spiritul luminii. Dar gîndirea speculativă iraniană a sistematizat într-un grad mai înalt decît oricare alta antagonismul Lumină-Întuneric, incluzînd în Lumină nu numai pe Zeul cel bun și creator, Ahura Mazdā, ci și esența creației și a Vieții și, mai cu seamă, spiritul și energia spirituală. În mai multe dintre conferințele sale *Eranos*, Henry Corbin a dezvoltat în chip strălucit diferitele aspecte și implicații ale teologiei Luminii în zoroastrism și în gnoza ismaeliană, și ar fi inutil să reluăm aici rezultatele cercetărilor sale.[72]

Să precizăm numai că unele imagini utilizate de zoroastrism pentru a desemna consubstanțialitatea spirit-lumină amintesc repertoriul imagistic tradițional indian, în special imageria budismului. Astfel *Dēnkard* precizează că lumina emanată de Zarathustra în pîntecul mamei sale, în timpul ultimelor trei zile înainte de naștere, era atît de puternică încît lumina tot satul tatălui său.[73] Înțelepciunea, caracterul sacru, într-un cuvînt spiritualitatea pură sînt simbolizate aici — ca și în India — prin luminozitatea cea mai intensă. Și, așa cum doctrina Upanișadelor asimila sufletul (**ātman**) luminii interioare, tot așa un capitol din Marea Geneză (*Bundahišn*) identifică sufletul cu *xvarnā*[74], cu „Lumina strălucitoare“, cu

---

[71] Cîteva exemple de „dualism“ la oamenii primitivi pot fi găsite în articolul părintelui Joseph Henninger, „L'Adversaire du Dieu bon chez les primitifs“ (*Satan, Études Carmélitaines*, XXVII, Paris, 1948, pp. 107–119). Vezi și Hermann Baumann, *Das doppelte Geschlecht* (Berlin, 1955), pp. 229 și urm., precum și Ugo Bianchi, *Il dualismo religioso* (Roma, 1958), pp. 57 și urm.

[72] Cf. în special „Terre céleste et Corps de Résurrection d'après quelques traditions iraniennes“ (*Eranos-Jahrbuch*, 1953, vol. XXIII, pp. 151–250).

[73] *Dēnkard*, V, 2, 2; VII, 2, 56–58.

[74] Apropierea a fost deja făcută de Schaeder; cf. R. Reitzenstein și H.H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland* (Leipzig, 1926), p. 230, nota 1; cf. și H. Corbin, *Terre céleste*, p. 110.

„luminescenţa pură care este originea creaţiilor lui Ohrmazd".[75] Dar spre deosebire de India, ştim relativ puţine lucruri cu privire la *experienţa* Luminii interioare în Iranul antic.[76]

Cert pare a fi faptul că iranienii considerau epifaniile Luminii şi, în primul rînd, apariţia unei Stele supranaturale, drept semn prevestind prin excelenţă naşterea Stăpînului lumii şi a Mîntuitorului. Şi întrucît naşterea viitorului Rege-Mîntuitor al Lumii va avea loc într-o peşteră[77], Steaua sau Coloana de Lumină va străluci deasupra acesteia. Probabil că creştinii au împrumutat de la parţi imageria naşterii Stăpînului-Mîntuitor al Lumii şi au transferat-o asupra lui Cristos (cf. Widengren, *op. cit.*, p. 70). Cele mai vechi surse creştine care plasează naşterea lui Isus într-o peşteră sînt Protoevanghelia lui Iacob (XVIII, 1 şi urm.), mucenicul Justin şi Origen.[78] Justin îi ataca pe iniţiaţii în misterele lui Mithra care, „împinşi de diavol, pretindeau că-şi săvîrşesc ritualurile iniţiatice într-un loc numit de ei *speleum*".[79] Acest atac dovedeşte că încă în secolul al II-lea creştinii percepeau analogia dintre acel *speleum* mithraic şi peştera de la Bethleem.

Dar mai ales Steaua şi lumina strălucind deasupra grotei au jucat un rol important în credinţele religioase creştine şi

---

[75] H. Corbin, *Terre céleste*, p. 109.

[76] Cu privire la Lumina veşnică în zoroastrism, vezi textele traduse şi comentate de R. C. Zaehner, *Zurvan. A zoroastrian Dilemma* (Oxford, 1955), pp. 199 şi urm. (capitolul III al *Marii Bundahišn*), 210 şi urm., 389 şi urm. şi *passim*. Cu privire la teologia Luminii în maniheism, cf. textele comentate de A. V. Williams Jackson, *Researches in Manichaeism* (New York, 1932), pp. 8 şi urm., 177, 183, 191, 216 etc. Vezi de asemenea Geo Widengren, *The Great Vohu Manah and the Apostle of God* (Uppsala, 1945), pp. 27 şi urm.; H.- Ch. Puech, *Le Manichéisme* (Paris, 1949), pp. 74 şi urm. şi notele 285 şi urm. (pp. 159 şi urm.).

[77] Cu privire la această chestiune, cf. Geo Widengren, „Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit" (*Arbeitsgemeinschaft für Forschung der Landes Nordrhein-Westfalen*, fasc. 70, Köln şi Opladen, 1960), pp. 62 şi urm. Este vorba despre un scenariu mitico-ritual depinzînd în ultimă instanţă de cultul lui Mithra.

[78] Ugo Monneret de Villard, *Le Leggende Orientali sui Magi evangelici*, p. 63.

[79] *Justin le Martyr. Dialogue avec Tryphon*, cap. LXXVIII etc., citat în Monneret de Villard, p. 63.

în iconografie. Or, așa cum au arătat recent Monneret de Villard și Widengren, acest motiv este foarte probabil de origine iraniană. Protoevanghelia (XIX, 2) vorbea despre o lumină orbitoare care umplea peștera de la Bethleem. Cînd a început să scadă, a apărut Pruncul Isus. Ceea ce înseamnă fie că Lumina era consubstanțială lui Isus, fie că era una din epifaniile acestuia.

Însă cel care introduce elemente noi — probabil de origine iraniană — în legendă este autorul anonim al părții numite *Opus imperfectum* din Matthaeum (Patr. Gr., LVII, col. 637–638). După el, cei doisprezece Regi Magi trăiau în apropierea Muntelui Victoriilor. Ei cunoșteau revelația tainică a lui Seth cu privire la sosirea lui Mesia și urcau în fiecare an pe Muntele unde se afla o peșteră cu izvoare și copaci. Acolo se rugau în șoaptă lui Dumnezeu, timp de trei zile, așteptînd să apară Steaua. Aceasta a apărut în cele din urmă sub înfățișarea unui copilaș, care le-a spus să se ducă în Iudeea. Călăuziți de Stea, Regii Magi călătoresc timp de doi ani. Întorcîndu-se acasă, povestesc minunea la care fuseseră martori. Și cînd apostolul Toma, după înviere, ajunge în ținutul lor, Regii Magi cer să fie botezați (Monneret de Villard, pp. 22 și urm.).

Cu unele dezvoltări foarte sugestive, această legendă se regăsește în *Cronica lui* Zuqnīn, scriere siriană cunoscută multă vreme sub numele *Pseudo-Dionisie de la Tell Mahre*. *Cronica lui* Zuqnīn se oprește la anii 774–775, dar prototipul ei (ca de altfel și cel al textului *Opus imperfectum*) trebuie să fie anterior sfîrșitului secolului al VI-lea (Monneret de Villard, p. 52). Iată rezumatul pasajelor de interes pentru subiectul nostru: După ce a notat într-o carte tot ce îi dezvăluise Adam cu privire la sosirea Mîntuitorului, Seth a ascuns textul în Peștera Comorilor Misterelor oculte. El le-a împărtășit fiilor săi conținutul acestor mistere, cerîndu-le să urce în fiecare lună muntele și să intre în peșteră. Cei doisprezece „Regi-Înțelepți" din țara lui Shyr, „Regi fii ai Regilor", fac cu sfințenie ascensiunea rituală pe Munte, așteptînd să se împlinească profeția lui Adam. Într-o zi, ei zăresc o coloană de lumină imposibil

de descris în cuvinte, deasupra căreia se afla o Stea ce strălucea mai puternic decît mai mulţi sori la un loc. Steaua a pătruns în Peştera Comorilor, care a devenit strălucitoare. O voce i-a invitat pe Regi să intre. Păşind înăuntrul peşterii, Regii sînt orbiţi de lumină şi cad în genunchi. Dar lumina se concentrează şi, cîteva clipe mai tîrziu, apare sub înfăţişarea unui om mic de statură şi modest la înfăţişare, care le spune că este trimisul Tatălui ceresc. El îi sfătuieşte să ia comoara ascunsă în grotă de strămoşii lor şi să se ducă în Galileea. Călăuziţi de Lumină, Regii ajung la Bethleem. Acolo găsesc o grotă asemănătoare Peşterii Comorilor. Şi minunea se repetă: coloana de lumină şi Steaua coboară şi pătrund în peşteră. Auzind un glas care îi invită să intre, Regii păşesc înăuntru. Ei se prosternează în faţa Copilului preaslăvit şi pun la picioarele lui coroanele aduse. Isus li se adresează cu formula „Fii din Orient ai Luminii Supreme“, „demni de a vedea Lumina primordială eternă“. În timpul acesta, peştera se luminează în întregime. Copilul, „Fiul Luminii“, le vorbeşte îndelung, numindu-i „cei care au primit Lumina şi sînt demni să primească Lumina sublimă“. Regii fac cale întoarsă. La primul popas, în timp ce mănîncă din merindele pe care le aveau asupra lor, trăiesc noi experienţe luminoase. Unul dintre ei vede „o Lumină mare fără seamăn pe lume“; un altul, „o Stea care întuneca Soarele cu strălucirea ei“ etc. Întorşi în ţara lor, Regii povestesc ce au văzut. Mai tîrziu, apostolul Iuda Toma vine în Shyr şi începe să propovăduiască credinţa. Regii primesc botezul şi atunci un Copil de Lumină se pogoară din Cer şi le vorbeşte.[80]

Din această povestire prolixă şi stîngace să reţinem temele care se potrivesc perfect cu subiectul nostru: 1° predominanţa epifaniilor luminoase (Coloană de Lumină, Stea, Copil luminos, lumină orbitoare etc.) care reflectă, toate, concepţia că Isus este Lumină inefabilă; 2° Naşterea într-o

---

[80] Traducere în limba italiană de G. Levi Della Vida, în U. Monneret de Villard, pp. 27–49; traducere în latină de J.-B. Chabot, *Chronicon Pseudo-Dionysianum vulgo dictum* (Scriptores Syri, Ser. III, vol. I, Louvain, 1949), pp. 45–70.

peșteră; 3° numele țării — Shyr, în *Cronică* — este forma alterată a cuvîntului Shyz, locul de naștere al lui Zarathustra[81]; „Muntele Victoriilor" se află deci în ținutul Shyz[82]; 4° acest „Munte al Victoriilor" pare să fie o replică a Muntelui Cosmic iranian, Harā Berezaiti, adică a Axei Lumii (*Axis Mundi*) care leagă Cerul cu Pămîntul.[83] Seth ascunde deci profeția asupra venirii lui Mesia în „Centrul Lumii" și tot acolo Steaua vestește nașterea Stăpînului Mîntuitor al lumii. Conform tradițiilor iraniene, *xvarna* care strălucește deasupra Muntelui sfînt este semnul vestitor al lui Saošyant, Mîntuitorul născut în chip miraculos din sămînța lui Zarathustra. Să remarcăm în fine simbolismul ascensiunii periodice pe Muntele Victoriilor: Lumina eshatologică se arată întîi în „Centrul Lumii".

Toate aceste elemente fac parte integrantă din marele mit sincretist, puternic influențat de religia iraniană, al Stăpînului-Mîntuitor al Lumii. Sub o formă sau alta, acest mit a influențat în mod cert iudaismul tîrziu și creștinismul. Totuși, unele dintre aceste idei religioase sînt anterioare cultului lui Mithra și sincretismului iraniano-semitic. Ca să dăm doar un singur exemplu, în tradiția evreiască Mesia apare în vîrful Muntelui.[84] Ideea derivă însă din imaginea Muntelui sacru — Sion — situat la „nord" (cf. de pildă psalmul 48, 3), concepție atestată deja la canaaneeni[85], dar cunoscută și babilonienilor. În mod mai mult sau puțin sistematic, religiile din Orientul apropiat antic articulaseră într-un scenariu mitico-ritual următoarele elemente: Muntele Cosmic — „Paradisul" — Palatul Zeului suprem sau locul nașterii Stăpînului lumii (mîntuitor) — Salvarea Lumii

---

[81] G. Widengren, *op. cit.*, p. 79.

[82] L.-I. Ringbom, *Graltempel und Paradies. Beziehungen zwischen Iran und Europa im Mittelalter* (Stockholm, 1951), pp. 243 și urm.

[83] Cu privire la acest simbolism, vezi *Le Mythe de l'Éternel Retour*, pp. 32 și urm.; *Images et Symboles*, pp. 52 și urm. (trad. rom. cit. Alexandra Beldescu, 1994, pp. 50 și urm. — *n. t.*); „Centre du Monde, Temple, Maison" (în *Le Symbolisme Cosmique des Monuments religieux*, Roma, 1957, pp. 57–82).

[84] Cf. Harald Riesenfeld, *Jésus transfiguré* (Lund, 1941), pp. 221 și urm.

[85] La Ugarit, se vorbește despre Muntele Sapān sau Baal Sapān, unde Baal se urcă pe tron și devine regele zeilor și al oamenilor.

(regenerare cosmică) realizată prin întronarea unui nou Suveran. Interesant pentru studiul nostru este faptul că expresia iraniană a Naşterii Stăpînului-Mîntuitor al Lumii este dominată de imaginile Luminii, Stelei şi Peşterii, şi că acestea sînt imaginile care au fost împrumutate şi prelucrate de credinţele populare creştine.

Vechiul Testament şi iudaismul

Este imposibil să trecem aici în revistă valorizările religioase ale luminii şi diversele experienţe mistice implicînd lumina atestate în iudaism, sincretismul elenistic, gnoză şi creştinism. Subiectul este imens şi nu se pretează la rezumate şi la priviri de ansamblu rapid schiţate; în plus, a fost studiat pe larg de numeroşi savanţi. Să amintim doar, pentru Vechiul Testament şi iudaism, dosarele prezentate de Sverre Aalen în cartea sa *Die Begriffe 'Licht' und 'Finsternis' im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus* (Oslo, 1951)[86], pentru Filon şi experienţa mistică a Luminii divine în iudaismul elenic, cartea profesorului Erwin Goodenough, *By Light, Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism* (New Haven, 1935); pentru simbolismul Luminii la sfîrşitul Antichităţii clasice, studiul lui R. Bultmann, *Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum*[87]; studiile recente ale lui O.S. Rankin, J. Morgenstern şi Werblowsky despre sărbătoarea Hanukka, sărbătoarea evreiască a Luminii[88]; cercetările lui F.J. Dölger despre simbolismul din *Lumen*

---

[86] Vezi şi A.M. Gierlich, „Der Lichtgedanke in den Psalmen. Eine terminologisch-exegetische Studie" (*Freiburger Theologische Studien*, fasc. 56, Freiburg im Breisgau, 1940).

[87] *Philologus*, XCVII, 1948, pp. 1 şi urm.

[88] O.S. Rankin, *The Origins of the Festival of Hanukkah, the jewish New Age Festival* (Edinburgh, 1930); *id.*, „The Festival of Hanukkah" (în volumul *The Labyrinth*, editat de S.H. Hooke, Londra, 1935, pp. 159–209); J. Morgenstern, „The Chanukkah Festival of the Calendar of Ancient Israel" (*Hebrew Union College Annual*, XX, 1947, pp. 1 şi urm.; XXI, 1948, pp. 365 şi urm.); R.J. Zwi Werblowsky, „Hanouca et Noël ou Judaïsme et Christianisme" (*Revue de l'Histoire des Religions*, ianuarie-martie 1954, pp. 30–68). Cf. şi Sverre Aalen, *op. cit.*, pp. 130 şi urm.

Christi et Sol Salutis[89], — și lista e departe de a fi completă. Pătrundem acum în climate religioase deosebit de complexe și, pentru a fi cu adevărat utilă, orice comparație între diferitele sisteme de simboluri și experiențe mistice ale Luminii trebuie să fie nuanțată. Trebuie să ținem seama de diferențele culturale ireductibile și de divergențele de ideologie religioasă, dar și de numeroasele convergențe și sincretisme.

Nu ne propunem să abordăm subiectul în ansamblul său. Ne vom mulțumi să facem doar cîteva observații. Astfel, de pildă, e important să remarcăm că, în Vechiul Testament, Lumina nu este identică cu Dumnezeu și nu e concepută ca o putere divină: ea e creată de Iahve și nu este lumina Soarelui, căci Soarele a fost creat în ziua a patra.[90] Pe de altă parte, nu poate fi interpretată în sens dualist nici lupta lui Iahve cu Noaptea ori cu Oceanul primordial. Tenebrele, ca și masa de apă sau Dragonul simbolizează forțele Haosului — iar lupta lui Iahve este, de fapt, un act cosmogonic. Tenebrele sînt, de altfel, destul de rar asociate Oceanului primordial și Dragonului și prezentate ca fiind solidare cu aceștia.[91] Întunericul nu este adversarul lui Dumnezeu — cum se întîmpla în Iran. Marea originalitate a Vechiului Testament constă în faptul că Iahve transcende în mod radical sacralitatea cosmică. În iudaism, lumina nu este considerată sfîntă pentru că — prin însuși modul ei de a fi — ar fi analogă Spiritului și vieții spirituale, ci pentru că este o

---

[89] F. J. Dölger, *Sol Salutis* (Münster i.W., 1920; ediția a 2-a, *ibid.*, 1925); *Id.*, „Lumen Christi. Untersuchungen zum abendlichen Licht-Segen in Antike und Christentum Die Deo-gratias-Lampen von Selinunt in Sizilien und Curcul in Numidien" (*Antike und Christentum*, V, 1936, pp. 1–43); cf. de asemenea „Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze: eine religions-geschichtliche Studie zum Taufgelöbnis" (*Liturgiegeschichtliche Forschungen*, II, Münster, 1918). Vezi, de asemenea, H. Rahner, „Das christliche Mysterium von Sonne und Mond" (*Eranos - Jahrbuch*, 1943, vol. X, pp. 305–404), în special pp. 352 și urm.; G. Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung*, pp. 56 și urm.

[90] Vezi H.G. May, „The Creation of Light in Genesis", I, 3–5 (*Journal of Biblical Literature*, vol. 58, 1939, pp. 203 și urm.) și în special Sverre Aalen, *Die Begriffe 'Licht'und'Finsternis 'im Alten Testament*, pp. 14 și urm.

[91] Cf. S. Aalen, *op. cit.*, pp. 12 și urm., împotriva lui Gunkel.

creaţie a lui Dumnezeu. Filon asimilează Lumina Spiritului, dar ea nu se bucură de această cinste decît pentru că emană direct de la Dumnezeu.[92]

Botezul şi Schimbarea la faţă

Poziţii teologice apropiate au fost adoptate de celelalte două religii monoteiste, creştinismul şi islamismul. Dar cum pe noi nu teologia ne interesează — ci în special experienţa luminii interioare —, să vedem cum era aceasta cunoscută şi valorizată în creştinismul primitiv. Unul din momentele esenţiale ale misterului creştin este o teofanie a Luminii divine: Schimbarea la faţă a lui Isus. Lumina mistică este implicată şi în principala taină bisericească creştină, botezul.

Fără îndoială că simbolismul botezului este extrem de bogat şi complex, dar elementele de natura luminii şi a focului joacă un rol foarte însemnat. Iustin, Grigore din Nazianz şi alţi Părinţi ai Bisericii numesc botezul „iluminare“ (*photismós*): bineînţeles, ei fac acest lucru bazîndu-se pe cele două pasaje din Epistola către Evrei (6, 4; 10, 32), în care iniţiaţii în tainele creştinismului, adică cei botezaţi (căci aceasta este interpretarea dată de traducerea siriacă a celor două pasaje), sînt desemnaţi prin termenul *photisthéntes*, „iluminaţi“. Încă în secolul al II-lea, Iustin (*Dial.*, 88) pomeneşte de o legendă potrivit căreia, în timpul botezului lui Isus, „în Iordan s-a aprins un foc“.[93] Există un întreg grup de credinţe, simboluri şi rituri cristalizate în jurul noţiunii de botez de foc.[94] Sfîntul Duh este reprezentat ca o flacără; sanctificarea este redată prin imaginea focului sau a unor flăcări strălucitoare. Aceasta este una din sursele doctrinale ale credinţei că perfecţiunea spirituală — adică sanctitatea —

---

[92] Cf. E.R. Goodenough, *By Light, Light*, pp. 7 şi urm. Cu privire la experienţa mistică a „Luminii divine“ (identificată de Filon cu Dumnezeu), cf. *ibid.*, pp. 146 şi urm., 166 şi urm.

[93] Cf. H. Usener, *Das Weihnachtsfest* (ediţia a 2-a, Bonn, 1911), pp. 62 şi urm.

[94] Vezi C.M. Edsman, *Le baptême de feu* (Uppsala-Leipzig, 1940), pp. 182 şi urm.

conferă sufletului capacitatea de a vedea trupul de lumină al lui Cristos și, mai mult, este însoțită și de fenomene exterioare: corpul sfîntului radiază lumină sau strălucește ca un foc arzînd.

Cealaltă sursă a acestei credințe este, evident, misterul Schimbării la față a lui Cristos pe Munte (loc identificat mai tîrziu cu Muntele Tabor[95]). De vreme ce orice faptă a lui Isus devine un model exemplar pentru creștin, misterul Schimbării la față stă și el la baza unui model transcendent al perfecțiunii spirituale. Imitîndu-l pe Cristos, sfîntul devine demn, prin grația divină, să fie transfigurat chiar în timpul vieții pămîntești; cel puțin așa a înțeles Biserica orientală misterul de pe Muntele Tabor. Întrucît transfigurația este fundamentul întregii mistici și teologii creștine ale Luminii divine, ar fi interesant de văzut cum a fost ea așteptată ori presimțită de iudaism.

Harald Riesenfeld a pus în evidență, în cartea sa *Jésus transfiguré* (Lund, 1947), fondul evreiesc al misterului. Unele dintre interpretările sale, în special cea privitoare la aspectele culturale ale regalității la israeliți, au fost controversate, dar acest lucru nu are urmări directe asupra cercetării noastre. Iată ce trebuie să reținem din fondul evreiesc al Schimbării la față: 1° ideea de lumină este inclusă în conceptul de „Strălucire“ divină, iar a-l întîlni pe Iahve înseamnă a pătrunde în Lumina Sfîntă; 2° cînd a fost creat, Adam era o ființă care radia lumină, dar păcătuind și-a pierdut aureola strălucitoare; 3° într-o zi, Lumina Sfîntă va reapărea o dată cu Mesia, care va străluci ca Soarele, căci Mesia *este* Lumină și aduce Lumina; 4° cei drepți vor avea capul încununat de raze, în lumea viitoare, căci Lumina e semnul caracteristic al Lumii viitoare, reînnoite; 5° cînd

---

[95] Textele evanghelice vorbesc despre un „munte înalt“ (Matei, 17, 1; Marcu, 9, 2) sau „sfînt“ (Luca, 9, 28). Cu privire la muntele Tabor, cf. Juges, 4, 6 și urm.; Psalmul 89, 13; Evanghelia Evreilor (Hennecke, p. 54). Cf. referirile ulterioare la muntele Tabor (Simeon, isihasm etc.) în articolul lui Max Pulver, „Die Lichterfahrung im Johannes-Evangelium, im Corpus Hermeticum, in der Gnosis und in der Ostkirche“ (*Eranos - Jahrbuch*, 1944, vol. X, pp. 253–296, pp. 288 și urm.

Moise a coborît de pe Muntele Sinai (Exodul, 34, 29 şi urm.), faţa lui era atît de strălucitoare încît Aaron şi poporul întreg s-au înfricoşat.[96]

E important să subliniem că transfigurarea lui Isus apare în contextul Vechiului Testament şi al cultului mesianic; vor fi astfel mai bine înţelese rădăcinile istorice ale creştinismului primitiv. Dar dacă examinăm lucrurile mai de aproape, observăm că ideologia vetero-testamentară şi mesianică implicită în misterul Muntelui Tabor, deşi legată istoric de experienţa religioasă a Israelului şi, pînă la un punct, de protoistoria religioasă a Orientului Apropiat, nu este total străină altor climate religioase. Identificarea luminii cu epifania exemplară a divinităţii este, după cum am văzut, un clişeu al teologiilor indiene. Adam cel care radiază lumina nu e departe de Omul primordial de Lumină din miturile iraniene şi indo-tibetane; strălucirea proprie celor care au atins perfecţiunea spirituală ori au primit harul de a privi în faţă divinitatea este şi ea un motiv frecvent atestat în India.

Să fim bine înţeleşi: nu e vorba de echivalenţe perfecte, de identitatea unor conţinuturi religioase sau a unor formulări ideologice — ci de similitudini, de omologii, de simetrii. Totul depinde, în ultimă instanţă, de valoarea teologală sau metafizică ce se acordă experienţei mistice a Luminii — şi vom vedea curînd că în sînul uneia şi aceleiaşi religii, creştinismul, aceste valorizări pot fi divergente şi contradictorii. Dar e la fel de important să constatăm că există convergenţă şi simetrie între Figurile, simbolurile şi chiar ideologiile religiilor asiatice şi cele ale religiei revelate prin excelenţă — monoteismul evreiesc şi deci creştinismul. Această constatare ne face să presupunem că, pe lîngă o anumită unitate la nivelul experienţei mistice înseşi, există o adevărată echivalenţă a imaginilor şi a simbolurilor folosite pentru a exprima experienţa mistică. Tocmai conceptualizarea experienţei mistice permite precizarea diferenţelor, reperarea rupturilor.

---

[96] H. Riesenfeld, *Jésus transfiguré*, pp. 98 şi urm., 110 şi urm. etc.

Călugării „arzători"

Vom reveni asupra acestei chestiuni în cele cîteva concluzii ale anchetei noastre comparative. Să continuăm analiza faptelor creștine. Să lăsăm la o parte imaginile și vocabularul Luminii mistice din literatura creștină primitivă și din teologia patristică. Întocmai ca în cazul celorlalte religii, două categorii de fapte ne interesează în primul rînd aici: experiența subiectivă a Luminii și fenomenele obiective, adică lumina percepută obiectiv de alte persoane. Dacă botezul este „iluminare"; dacă Sfîntul Duh este vizualizat ca epifanie a focului; dacă Lumina Schimbării la față, observată de Apostoli pe Muntele Tabor, reprezintă forma vizibilă a divinității lui Cristos — perfecțiunea vieții mistice creștine trebuie logic să se dezvăluie și ea tot prin fenomene luminoase. Această consecință era cum nu se poate mai evidentă la misticii din Egipt. Călugărul, citim în *Cartea Paradisului*, „împrăștie lumina Harului divin"[97]. Avva Iosif proclamă că nu poți fi călugăr fără să devii complet strălucitor ca focul. Unul dintre frați, care s-a dus într-o zi să-l viziteze pe Avva Arsenie în deșert, l-a zărit prin fereastra chiliei sale arzînd „asemenea unui foc"[98]. Călugării răspîndeau Lumina mai cu seamă în timpul rugăciunilor. Cînd Pisentius era cufundat în rugăciune, chilia lui era în întregime scăldată în lumină.[99] Deasupra locului unde se rugau sihaștrii se vedea un minunat stîlp de lumină. În literatura ascetică a vremii, orice om care a atins perfecțiunea în plan spiritual era considerat ca o coloană de foc — și imaginea își dezvăluie adevărata semnificație dacă ne amintim că teofaniile sau cristofaniile sub forma unor coloane de foc abundă în scrierile gnostice și ascetice. Avva Iosif și-a întins o dată mîinile către Cer, iar degetele lui s-au transformat în

[97] Wallis Budge, *The Book of Paradise*, I–II (Londra, 1904), p. 1009; C.-M. Edsman, *Le baptême de feu*, p. 155.

[98] P.G., vol. LXV, col. 229 C (cf. Budge, *op. cit.*, p. 950, nr. 440; Edsman, *op. cit.*, p. 156; P.G., vol. LXV, col. 95 C (Budge, p. 798, nr. 611; Edsman, *ibid.*).

[99] C.-M. Edsman, *op. cit.*, p. 162.

zece făclii arzînde. El s-a adresat unui călugăr spunîndu-i: „Dacă vrei, prefă-te tot într-un foc!“[100]

În lucrarea sa *Viaţa Sfîntului Sava*, Chiril din Scythopolis povesteşte că Iustinian (în anul 530) a văzut „pe capul bătrînului (Sava avea peste nouăzeci de ani) un semn fulgurant al harului divin, o coroană care împrăştia raze ca soarele“[101]. Avva Sisoe îşi trăia ultimele clipe, înconjurat de călugări; brusc „faţa lui a început să strălucească precum soarele. Şi el le-a spus: Îl văd venind pe Avva Antonie. Puţin după aceea, a spus din nou: Iată că vine ceata apostolilor, şi strălucirea feţei lui a devenit de două ori mai puternică“. În cele din urmă, Sisoe „se săvîrşeşte din viaţă, parcă în scăpărarea unui fulger“[102].

Ar fi de prisos să cităm alte exemple. Să adăugăm doar că secta creştină a Mesalienilor a mers atît de departe în exaltarea Luminii mistice, încît măsura gradul de perfecţiune a sufletului prin capacitatea acestuia de a avea viziunea Ierusalimului, oraşul lumină, sau a veşmîntului de raze al Domnului. Pentru mesalieni, scopul final era contopirea extatică a sufletului cu corpul de lumină al lui Cristos. O asemenea exaltare nu putea să nu trezească bănuielile anumitor teologi oficiali în legătură cu experienţa Luminii mistice.

Palama şi lumina taborică

În secolul al XIV-lea, un călugăr calabrez, Varlaam, i-a atacat pe isihaştii de la Muntele Athos acuzîndu-i de mesalianism; de altfel, el se întemeia pe propria lor afirmaţie cum că puteau vedea Lumina increată. Dar călugărul calabrez a făcut, indirect, un mare serviciu teologiei mistice orientale. Căci i-a dat marelui teolog Grigore Palama, arhiepiscop al Salonicului, prilejul să-i apere pe isihaştii de la Muntele Athos la Conciliul de la Constan-

---

[100] *Ibid.*, pp. 157, 159 şi urm.

[101] *Vita S. Sabae*, ed. E. Schwartz, p. 173; J. Lemaître, *Dictionnaire de Spiritualité* (1952), col. 1850.

[102] P.G., 65, 396 bc; J. Lemaître, *op. cit.*

tinopol (în 1341) — și să elaboreze o întreagă teologie mistică în jurul luminii taborice.

Lui Palama nu i-a fost greu să arate că în Sfînta Scriptură se pomenește de nenumărate ori despre Lumina divină și despre Strălucirea lui Dumnezeu, și că însuși Dumnezeu este numit Lumină. Mai mult, el avea la îndemînă o bogată literatură mistică și ascetică — mergînd de la Părinții din pustie pînă la Simeon Noul Teolog —,pentru a arăta că deificarea prin Sfîntul Duh și manifestările vizibile ale Harului se disting prin viziuni ale Luminii increate sau prin emanații de lumină. Pentru Palama, scrie Vladimir Lossky, „Lumina divină este un element al experienței mistice. Este caracterul vizibil al divinității, al energiilor prin care Dumnezeu se comunică și se dezvăluie celor ce și-au purificat inimile"[103]. Această Lumină divină și deificatoare este Harul. Evident, schimbarea la față a lui Isus constituie misterul central al teologiei lui Palama. Discuția cu Varlaam viza în special următoarea problemă: Lumina Schimbării la față era creată sau increată? Majoritatea Părinților Bisericii considerau Lumina văzută de Apostoli ca fiind increată și divină, iar Palama dezvoltă cu precădere această teză.[104] În concepția lui, Lumina îi este în chip firesc proprie lui Dumnezeu, ea există în afara Timpului și a Spațiului și apare ca vizibilă în teofaniile din Vechiul Testament. Pe Muntele Tabor nu s-a produs o schimbare în Isus, ci o transformare în Apostoli: aceștia au dobîndit — prin har — facultatea de a-l vedea pe Isus așa cum era, orbitor în lumina lui divină. Înainte de păcat, Adam avea și el această facultate, care va fi recăpătată de oameni în viitorul eshatologic. Altfel spus, perceperea lui Dumnezeu în centrul Luminii increate este pusă în legătură cu perfecțiunea proprie începuturilor și sfîrșitului,

---

[103] Vladimir Lossky, „La Théologie de la Lumière chez saint Grégoire Palamas de Thessalonique" (*Dieu Vivant*, I, 1945, pp. 93–118), p. 107. Cf. de asemenea lucrarea aceluiași autor, *Essai sur la théologie de l'Église d'Orient* (Paris, 1944), în special pp. 214 și urm. Vezi actualmente Jean Meyendorff, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe* (Paris, 1959), pp. 88 și urm.

[104] V. Lossky, *La Théologie de la Lumière*, pp. 110 și urm.

cu Paradisul de dinaintea Istoriei şi cu acel *eschaton* care va pune capăt Istoriei. Dar cei care devin demni de Împărăţia lui Dumnezeu se bucură de pe acum de capacitatea de a vedea Lumina increată, întocmai ca Apostolii pe Muntele Tabor.

Pe de altă parte, dezvoltînd tradiţia călugărilor egipteni, Palama afirmă că perceperea Luminii increate este însoţită de luminescenţa obiectivă a sfîntului. „Cel care participă la energia divină (...) devine el însuşi, într-un fel, lumină; el este unit cu Lumina, şi împreună cu Lumina vede în deplină trezie tot ceea ce rămîne nevăzut celor care nu se bucură de acest har."[105]

Palama se baza mai cu seamă pe experienţa mistică a lui Simeon Noul Teolog. În *Viaţa lui Simeon*, scrisă de Nicetas Stethatos, există cîteva indicaţii deosebit de precise cu privire la această experienţă. „Într-o noapte, pe cînd se ruga şi spiritul lui purificat se unise cu Spiritul primordial, a văzut în cer o lumină proiectîndu-şi brusc din înalt razele asupra lui, o lumină pură şi foarte puternică ce scălda totul făcîndu-te să te gîndeşti la strălucirea zilei. Scăldat şi el în această lumină, avea impresia că întreaga casă, împreună cu chilia în care se afla, dispăruse într-o clipită în neant, că el însuşi era ridicat în aer şi uitase complet de trupul lui..." Cu un alt prilej, „de sus a început să lucească o lumină asemănătoare zorilor (...); aceasta creştea treptat, făcînd să strălucească tot mai tare aerul, şi s-a simţit el însuşi izolat, cu tot corpul, de lucrurile terestre. Cum lumina continua să strălucească tot mai puternic şi devenea, deasupra lui, aidoma soarelui în splendoarea amiezii, şi-a dat seama că se afla el însuşi în centrul ei, plin de bucurie şi de lacrimi datorită acelei dulci păci care, de atît de aproape, îi cuprindea tot corpul. A văzut lumina contopindu-se ea însăşi, incredibil, cu carnea lui şi pătrunzîndu-i progresiv în membre (...). A văzut deci cum această lumină sfîrşeşte prin a-i cuprinde toată, treptat, întregul corp, şi inima şi măruntaiele, făcîndu-l să pară numai foc şi lumină; şi, cum se întîmplase cu casa puţin mai

---

[105] *Sermon pour la fête de la Présentation au Temple de la Sainte Vierge*, text tradus de Lossky, *op. cit.*, p. 110.

înainte, acum l-a făcut pe el să piardă sentimentul formei, al poziției, al volumului, al aspectului corpului său."[106]

Această concepție s-a păstrat pînă în prezent în Bisericile ortodoxe. Voi cita drept exemplu de strălucire corporală celebrul caz al Sfîntului Serafim din Sarov (începutul secolului al XIX-lea). Discipolul care a consemnat mai tîrziu *Revelațiile* sfîntului povestește că o dată l-a văzut strălucind atît de tare, încît i-a fost cu neputință să-l privească. Atunci i-a strigat: „Nu pot să te privesc, Părinte; ochii dumitale au sclipirea fulgerului, chipul ți-a devenit mai strălucitor decît soarele și mă dor ochii cînd mă uit la tine." Atunci Serafim a început să se roage, iar discipolul a reușit să-l contemple. „M-am uitat, scrie el, și am fost cuprins de o spaimă religioasă. Închipuiți-vă în mijlocul soarelui, învăluit în strălucirea razelor sale orbitoare de amiază, fața unui om care vă vorbește. Vedeți mișcarea buzelor lui, expresia schimbătoare a ochilor, îi auziți glasul, îi simțiți mîinile care v-au cuprins pe după umeri, dar nu vedeți aceste mîini, nici corpul interlocutorului dumneavoastră — nimic decît lumina strălucitoare care se întinde la cîțiva stînjeni în jur, luminînd cu sclipirea ei cîmpul acoperit de zăpadă și fulgii albi care cad neîncetat..."[107] Ar fi pasionantă confruntarea acestei experiențe a discipolului sfîntului Serafim cu povestirea lui Arjuna — din capitolul al XI-lea al **Bhagavad-Gītei** — despre epifania lui Kṛṣṇa.

Să amintim, de asemenea, că Śri Rāmākṛṣṇa, contemporan al Sfîntului Serafim din Sarov, apărea uneori luminos sau parcă înconjurat de flăcări. „Trupul lui părea mai înalt, și ușor ca un corp văzut în vis. Devenind mai luminos, culoarea închisă a corpului se transforma într-o nuanță foarte deschisă a pielii (...). Culoarea ocru a veșmîntului se confunda cu strălucirea corpului și îl puteai crede înconjurat

---

[106] *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, nr. 5, pp. 8–10, nr. 60, pp. 94–95, texte citate de J. Lemaître, *op. cit.*, col. 1852, 1853.

[107] *Révélation de Saint Séraphim de Sarov*, fragment tradus de Lossky, *op. cit.*, pp. 111–112. Despre luminescența sfinților, cf. importantul dosar constituit de O. Leroy, *La splendeur corporelle des saints* (Paris, 1936).

de flăcări" (Saradananda, *Sri Ramakrishna, the Great Master*, traducere engleză, ediţia a doua revizuită, p. 825).

Mistica Luminii

Un studiu fenomenologic al luminii mistice ar trebui să ţină seama atît de lumina care l-a orbit pe sfîntul Pavel pe drumul Damascului, cît şi de experienţele luminoase ale sfîntului Ioan al Crucii; de faimosul şi misteriosul bilet al lui Pascal, cu cuvîntul „Foc" scris cu majuscule, ca şi de extazul lui Jakob Böhme provocat de reflexul soarelui pe suprafaţa unei farfurii, urmat de o iluminare intelectuală atît de desăvîrşită încît i se părea că a înţeles toate misterele; de multe alte experienţe mai puţin cunoscute, ca, de exemplu, aceea a Venerabilei Serafina di Dio, carmelită din Capri (moartă în 1699) al cărei chip, după împărtăşanie şi în timpul rugăciunilor, strălucea ca o flacără şi ai cărei ochi scînteiau ca focul[108]; sau chiar de experienţele nefericitului Părinte Surin care, după ce suferise atîţia ani de pe urma lucrării diavolilor din Loudun, a cunoscut, spre sfîrşitul vieţii, cîteva ore de beatitudine: într-o zi, pe cînd se plimba prin grădină, lumina soarelui a devenit atît de intensă, de strălucitoare şi totuşi atît de blîndă, încît i s-a părut că se plimbă prin Paradis.[109] La fel de semnificative, la misticii musulmani, viziunile luminoase care însoţesc diversele faze ale meditaţiei *ḏikr*: fie cele şapte „lumini colorate", percepute succesiv de ochiul interior al ascetului în stadiul de meditaţie (*ḏikr*) a inimii[110], fie lumina ema-

---

[108] Vezi Montague Sumners, *The physical phenomena of Mysticism* (ediţia a doua, Londra, 1950), p. 71.

[109] Cf. Aldous Huxley, *The Devils of Loudun* (1952), p. 305.

[110] Louis Gardet, „La mention du nom divin (*dhikr*) dans la mystique musulmane" (*Revue Thomiste*, 1952, pp. 641–679; 1953, pp. 197–213), în special 1952, pp. 669 şi urm. Despre cele „şapte învelişuri luminoase", vezi L. Massignon, *Recueil de textes inédits concernant la mystique en pays d'Islam* (Paris, 1929), p. 143, şi nota 1 (în legătură cu 'Alā al Dawla Simnānī, născut în 1336, şi care a fost „primul scriitor mistic la care se conturează tipul de şef de congregaţie modern: preocupat de clasificarea «luminilor colorate întrezărite în timpul extazului, de experimentarea diferitelor formule de *ḏikr*»").

nată din interior, la care se accede în timpul meditației (*ḏikr*) conștiinței profunde și care este într-adevăr o lumină divină ce nu se mai stinge.[111] Ambele tipuri de *ḏikr* pot fi însoțite de radiații obiective.

Experiențe spontane ale Luminii

Dar trebuie să ne oprim aici cu exemplele de experiențe mistice implicînd lumina. Aș vrea să mai citez cîteva cazuri privitoare la subiecți fără apartenență religioasă sau neștiind mai nimic despre viața mistică și despre teologie. Ne vom întoarce, adică, la orizontul spiritual al negustorului american, ale cărui aventuri interioare le-am relatat la începutul acestui studiu. Deosebit de instructiv este cazul doctorului R. M. Bucke (1837–1902), unul dintre cei mai renumiți psihiatri canadieni ai vremii sale. Era titularul catedrei de boli nervoase și mintale de la Western University, Ontario, și în 1890 a fost ales Președinte al American Medico-Psychological Association. La vîrsta de treizeci și cinci de ani a trăit o experiență neobișnuită, pe care am să o povestesc și care i-a schimbat radical concepția despre viață. Cu puțin înainte de a muri, a publicat o carte, *Cosmic Consciousness*, în care William James vedea o „importantă contribuție la psihologie". Dr. Bucke considera că unele persoane pot accede la un nivel superior de conștiință, numită de el „conștiință cosmică", și a cărei realitate i se părea demonstrată în primul rînd de o experiență subiectivă a luminii. Cartea lui evocă multe astfel de experiențe, de la aceea a lui Buddha și a sfîntului Pavel pînă la cele ale contemporanilor săi. Analizele și interpretările pe care le propune nu sînt interesante, dar cartea este prețioasă pentru documentație, căci, într-adevăr, relatează numeroase experiențe inedite, culese mai ales de la contemporanii săi.

---

[111] „Focurile meditației *ḏikr* nu se sting, iar luminile nu dispar (...). Vezi mereu lumini care urcă și altele care coboară; focurile în jurul tău sînt luminoase, foarte calde, și ard cu flăcări mari" (*Ibn 'Atâ' Allah*, citat de Gardet, *op. cit.*, p. 677). „Numai în acest stadiu efectele meditației *ḏikr* ar putea fi comparate cu marile iluminări din tradițiile bizantine. Notînd imediat diferențe profunde de conceptualizare" (Gardet, *ibid.*).

Iată cum povesteşte Dr. Bucke, la persoana a treia, ce i s-a întîmplat într-o seară de primăvară: După mai multe ore petrecute citind, în tovărăşia unor prieteni, versuri de Wordsworth, Shelley, Keats şi mai ales Whitman, la miezul nopţii s-a retras din plăcuta lor companie şi a pornit într-o lungă plimbare cu birja (întîmplarea se petrece în Anglia). „Era într-o stare de bucurie calmă, aproape pasivă. Deodată, fără cel mai mic semn prevestitor, s-a trezit învăluit într-un nor de culoarea flăcărilor. O clipă s-a gîndit la foc, la un incendiu declanşat subit în marele oraş — dar şi-a dat curînd seama că lumina era în el însuşi. Imediat a fost cuprins de un sentiment de exaltare, de imensă bucurie, însoţit şi urmat de o iluminare intelectuală imposibil de descris. În creierul lui a strălucit pentru o clipă splendoarea brahmică, de care i-a fost luminată de atunci viaţa; pe inima lui a căzut o picătură de beatitudine brahmică, ce i-a lăsat pentru totdeauna un gust de Cer (...). A văzut, a aflat că Cosmosul nu este materie moartă, ci o Prezenţă vie; că sufletul omenesc e nemuritor (...), că principiul fundamental al lumii este ceea ce numim noi dragoste şi că, privită pe termen lung, fericirea fiecăruia este absolut asigurată. În cele cîteva secunde de iluminare a învăţat, ne spune el, mai mult decît învăţase înainte, în luni şi chiar în ani şi ani de studiu, şi a învăţat multe lucruri pe care nici un studiu nu i le-ar fi putut dezvălui."[112]

Dr. Bucke adaugă că, pînă la sfîrşitul vieţii, nu a mai avut nici o altă experienţă de acest fel. Şi iată acum concluziile lui: realizarea conştiinţei cosmice se traduce prin senzaţia de a pluti în interiorul unei flăcări ori al unui nor roz, sau, mai exact, prin senzaţia că spiritul (*mind*) este el însuşi saturat de nori sau de ceaţă. Această senzaţie e însoţită de un sentiment de bucurie, de încredere, de triumf, de „mîntuire". Simultan cu această experienţă, sau imediat după ea, se produce şi o iluminare intelectuală imposibil de descris. Instantaneitatea acestei iluminări nu poate fi comparată decît cu un fulger orbitor care sfîşie noaptea întunecoasă, scăldînd în lumină peisajul ascuns pînă atunci în beznă.[113]

---

[112] R. M. Bucke, *The Cosmic Consciousness*, pp. 7–8.
[113] *Ibid.*, pp. 60–62.

Ar fi multe de spus în legătură cu această experiență. Ne vom mulțumi să facem aici doar cîteva observații: 1° la început, lumina interioară e percepută ca venind din exterior; 2° numai după ce a înțeles caracterul ei subiectiv, Dr. Bucke cunoaște inexplicabila beatitudine și are iluminarea intelectuală pe care o compară cu un fulger plutind în creierul său; 3° această iluminare i-a schimbat definitiv viața, a determinat o nouă naștere spirituală. Din punct de vedere tipologic, această experiență poate fi apropiată de iluminarea șamanului eschimos și, pînă la un punct, de autorevelația Sinelui (ātman).

Prieten și admirator al lui Whitman, Dr. Bucke vorbește de „conștiință cosmică" și de „splendoare brahmică"; acestea sînt conceptualizări retrospective, tributare propriei sale ideologii. Avînd un caracter transpersonal și caritabil, experiența amintește mai curînd climatul budist. Un psiholog jungian sau un teolog catolic ar spune că este vorba de luarea în stăpînire a Sinelui. Dar esențial este, după părerea noastră, faptul că datorită acestei experiențe a luminii interioare Dr. Bucke a ajuns la o lume spirituală a cărei existență nici nu o bănuia mai înainte, și că accesul la această lume transcendentală a constituit, pentru el, începutul unei noi vieți (*incipit vita nova*).

Un alt caz la fel de interesant este acela al unei femei al cărei nume ne este comunicat de Dr. Bucke doar prin inițiale: A.J.S. Pe cînd era copil, a suferit un accident la coloana vertebrală în urma unei căzături. Înzestrată cu o voce foarte frumoasă, muncea mult spre a deveni artistă, dar fragilitatea fizică era un mare obstacol pentru ea. După ce s-a căsătorit, a avut o depresiune nervoasă și starea sănătății ei s-a înrăutățit grav, în ciuda îngrijirilor. Durerile de coloană au devenit atît de mari încît nu mai putea nici să doarmă, și a trebuit transportată într-un sanatoriu. Cum nu înregistra însă nici o ameliorare, pîndea momentul favorabil pentru a se sinucide — cînd a avut următoarea experiență. Într-o zi, pe patul de suferință, a simțit deodată o mare liniște. „Am adormit și m-am trezit după cîteva ore într-o baie de lumină. Eram speriată. Mi s-a părut apoi că aud neîncetat următoarele cuvinte: «Calmează-te! Nu fi

neliniştită!» Nu pot să precizez dacă era o voce, dar auzeam cuvintele clar şi distinct (...). Am rămas în starea asta un timp care mi s-a părut foarte lung, apoi, treptat, am reintrat în întuneric."

Din noaptea aceea, starea sănătăţii ei s-a ameliorat brusc. A devenit foarte robustă, şi fizic şi spiritual, dar modul de existenţă i s-a schimbat: pînă atunci îi plăcuse agitaţia vieţii publice, din acel moment a preferat viaţa liniştită de interior, vizitele cîtorva prieteni. A descoperit că putea să-i vindece pe alţii: atingîndu-i, sau uneori numai privindu-i în ochi, aducea somnul celor care sufereau de insomnie. A avut această întîlnire cu lumina la vîrsta de douăzeci şi patru de ani, şi pînă la sfîrşitul vieţii a mai avut încă două asemenea experienţe. O dată, soţul ei era lîngă ea: l-a întrebat dacă vede şi el lumina, dar soţul nu observase nimic. În povestirea autobiografică pe care i-a trimis-o doctorului Bucke, recunoaşte că-i este cu neputinţă să exprime în cuvinte „ce i s-a dezvăluit în timpul acestei experienţe şi imediat după prezenţa luminii (...). Este ca şi cum *ai vedea înăuntru* şi poate că ceea ce vezi este în parte exprimat de cuvîntul *armonie*". Femeia adaugă: „Experienţa mentală ce urmează după apariţia luminii este mereu aceeaşi, în esenţă; o dorinţă intensă de a-l revela pe om sieşi şi de a-i ajuta pe cei care se străduiesc să găsească ceva care să merite a fi trăit în ceea ce ei numesc «această viaţă»."[114]

Remarcabil în această experienţă ni se pare nu numai climatul areligios, ci mai cu seamă caracterul ei modern şi, se poate spune, „umanitarist". Într-adevăr, lumina nu avea nimic înfricoşător, iar vocea, foarte umană, nu aducea un mesaj transcendental, ci recomanda, foarte modest, calmul. Vindecarea rapidă, aproape miraculoasă, a marcat şi în acest caz începutul unei vieţi noi, dar această a doua naştere nu a dat roade decît în sfera activităţilor umane: tînăra femeie a dobîndit puterea de a vindeca în special insomniile, iar mesajul spiritual al iluminării sale consta în dorinţa de a-i ajuta pe oameni să dea un sens vieţii lor.

---

[114] R.M. Bucke, *The Cosmic Consciousness*, pp. 300 şi urm.

Lumină și Timp

Iată acum relatarea unei experiențe contemporane, aceea pe care W.L. Wilmhurst, autorul *Contemplațiilor*, a avut-o într-o biserică de țară, pe cînd intona *Te Deum*-ul. El a observat, „în naos, pe partea lui, un fum albăstrui care ieșea printre pietrele podelei. Privind mai atent, am văzut că nu era fum, ci ceva mai subtil, mai insesizabil — o ceață subțire, de natură luminoasă (*self luminous*), de culoare viorie, complet diferită de orice fel de abur fizic (...). Gîndind că era vorba de un defect optic sau de o iluzie de moment, mi-am aruncat privirea mai departe de-a lungul naosului, dar și acolo era aceeași ceață fină (...). Am observat faptul uimitor că ea se prelungea dincolo de ziduri și de acoperișul construcției și că nu era limitată de acestea. Puteam privi prin ziduri și vedea peisajul de dincolo de ele (...). Vedeam simultan cu toate părțile corpului și nu numai cu ochii (...). Și în ciuda acestei puteri aperceptive intense nu pierdeam nici contactul cu mediul fizic, nici facultățile mele senzoriale (...). M-am simțit cuprins de o nespusă fericire și de un extraordinar sentiment de pace. Chiar în clipa aceea, ceața albastră și luminoasă care mă înconjura pe mine și tot ce era în jurul meu s-a transformat într-o aureolă aurie, într-o lumină ce nu poate fi descrisă în cuvinte (...). Lumina aurie, pe care ceața viorie părea acum doar să o fi ascuns sau să o fi prelungit la marginea exterioară, țîșnea dintr-un uriaș glob central strălucitor (...). Dar lucrul cel mai minunat era că aceste raze și aceste valuri de lumină, această vastă suprafață de fotosferă și însuși marele glob central erau pline de siluete de creaturi vii (...). Un singur organism coerent care umplea tot spațiul, un organism format totuși dintr-o infinitate de existențe individuale (...). În plus, am văzut că aceste ființe erau prezente cu miliardele, în biserica în care mă aflam; că se întrepătrundeau și că treceau fără dificultate atît prin mine, cît și prin celelalte persoane (...). Armata cerească trecea prin mulțimea de oameni cum trece vîntul printr-un pîlc de copaci..."[115]

---

[115] W. L. Wilmhurst, *Contemplations*, pp. 142 și urm.; R. C. Johnson, *The Imprisoned Splendour* (New York, 1953), pp. 306–307.

Mă opresc aici cu traducerea fragmentelor din această uimitoare povestire; stările prezentate în continuare interesează mai curînd fenomenologia experienţei mistice în general. Particularitatea acestei experienţe constă în faptul că nu a fost bruscă, ci s-a dezvoltat în timp. Nu a existat o iluminare spontană, ci o trecere de la ceaţa albăstruie asemănătoare fumului la un abur vioriu şi în sfîrşit la lumina aurie, orbitoare. Viziunea se modifică şi-şi schimbă continuu natura: la început, spaţiul invadat de lumina violetă care se întinde în toate părţile, iar autorul vede în toate direcţiile, şi vede prin ziduri, dincolo de biserică şi de sat. După această experienţă, el are un sentiment de fericire şi de pace indescriptibile, şi în această stare de seninătate spirituală lumina devine aurie şi el zăreşte globul central, pentru ca apoi să descopere miliarde de fiinţe spirituale.

Viziunea aceasta a fost urmată de o alta, în care tot ce ţinea de timp şi de spaţiu a dispărut din conştiinţa lui, rămînîndu-i în loc doar „lucrurile inefabile şi eterne". Iar conştiinţa, scrie el, „a făcut un salt pînă la limita ei extremă şi a trecut în zona entităţilor fără formă (*formless*) şi a increatului". Atunci a încetat să mai fie conştient de lumea fizică înconjurătoare, dar absenţa nu a durat decît cîteva clipe, întrucît, cînd şi-a revenit, *Te Deum*-ul nu se terminase. De remarcat repeziciunea cu care se trece de la un tip de viziune la altul, de la senzaţia de lumină fizică la apercepţia unei lumi pure, transcendentale, dincolo de Timp şi de Spaţiu. Parcă ar fi o iniţiere mistică desfăşurată în mare grabă, fără respectarea etapelor obişnuite.

O experienţă asemănătoare, deşi mai sumară, este povestită de Warner Allen, în cartea sa *The Timeless Moment* (1946); ea s-a desfăşurat între două note succesive ale celei de a şaptea simfonii a lui Beethoven, fără să fi implicat totuşi vreun hiat în urmărirea conştientă a muzicii. Iată descrierea lui Warner Allen: „Am închis ochii şi observam lumina argintie care căpăta forma unui cerc cu un focar central mai strălucitor decît restul. Cercul s-a transformat într-un tunel de lumină ce pornea de la un Soare îndepărtat şi se deschidea în inima Sinelui (*the heart of the Self*). Repede

și ușor am fost purtat prin tunel, și cum înaintam, lumina a trecut de la culoarea argintului la cea a aurului. Am avut impresia că absorb energie dintr-un imens ocean de forță și totodată (am avut) sentimentul unei liniști crescînde. Lumina s-a făcut mai strălucitoare, fără să devină totuși, nici măcar pentru o clipă, orbitoare sau alarmantă. Am ajuns într-un punct în care timpul și mișcarea încetează să mai existe (...). Sînt absorbit în Lumina Universului, în Realitatea care strălucește ca un foc prin cunoașterea de sine, continuînd să fiu însă unul și eu însumi, absorbit ca o picătură de mercur în Tot, și totuși distinct ca un grăunte de nisip în deșert. Pacea care depășește înțelegerea și fremătînda energie creatoare sînt în Centru (...), acolo unde se unifică toate contrariile."[116]

Această experiență este interesantă mai cu seamă din punct de vedere metafizic: ea ne dezvăluie paradoxul unui mod de a fi simultan în Timp și în afara Timpului, oarecum o *coincidentia oppositorum*; autorul are conștiința de a fi el însuși și totodată individ absorbit în Tot, beneficiază de o conștiință care e și personală și transpersonală, și are, în același timp, revelația unui centru ontologic, un *Urgrund* în care contrariile sînt abolite. Preambulul acestei revelații — acel tunel de lumină care lega Sinele de un Soare îndepărtat — ar merita un întreg studiu. Dar mă grăbesc să mai prezint un text, deosebit de instructiv, fiindcă autorul său este în același timp un observator scrupulos și un cunoscător în materie. Într-adevăr, C. H. M. Whiteman, profesor de matematică la Universitatea din Capetown, este un cunoscător al metafizicii și al teologiei mistice orientale și occidentale și dispune totodată de un mare număr de observații personale asupra diverselor stări parapsihologice.[117]

---

[116] Warner Allen, *The Timeless Moment* (Londra, 1946), pp. 30–33; R.C. Johnson, *The Imprisoned Splendour*, pp. 309–310. Alte cîteva experiențe ale luminii interioare deosebit de interesante pot fi găsite în Bucke, *Cosmic Consciousness*, pp. 267–273; Johnson, *The Imprisoned Splendour*, p. 302 (citat în Payne și Bendit, *The Psychic Sense*, Londra, 1943, pp. 183–184).

[117] A publicat și comentat cîteva dintre experiențele sale în studiul „The Process of Separation and Return in experiences fully «out of the body»" (*Proceedings, Society for Psychical Research*, mai 1956, pp. 240–274).

Iată relatarea unei experienţe pe care a avut-o la douăzeci şi opt de ani. În timpul nopţii, dar nu în vis, se vede „despărţit" de corp şi ridicat, foarte repede, la o mare înălţime. „Deodată, fără vreo altă schimbare, ochii mi s-au deschis. Sus şi în faţa mea, şi totuşi în mine, în jurul meu şi aparţinîndu-mi, se afla Aura strălucitoare a Luminii arhetipale. Nimic nu putea fi mai cu adevărat lumină, deoarece această Lumină face ca orice altă lumină să fie lumină. Nu este o lumină simplă, materială, ci lumina creatoare a vieţii înseşi, revărsîndu-se ca Dragoste şi Înţelegere, şi dînd naştere tuturor celorlalte vieţi din substanţa ei (...). (N. B. — Las la o parte continuarea analizei, care nu interesează direct subiectul nostru.) Departe, jos, atît cît poţi vedea lucrurile în astfel de momente fără să întorci capul, apărea ceva ce semăna cu suprafaţa Pămîntului. Dar asta a durat numai o clipă, nefiind decît o viziune reprezentativă menită să arate la ce înălţime extraordinară se ridicase sufletul, aflîndu-se în vecinătatea Soarelui.

Cum s-ar putea descrie oare Sursa? Cum să-i descrii direcţia? Deşi îndreptată în sus şi înainte, nu era vorba de o direcţie geometrică, definită în raport cu altceva, ci de o direcţie absolută prin propria-i natură arhetipală. Era Sursa Vieţii şi a Adevărului, fiind sursa tuturor ideilor de viaţă şi de adevăr — şi totuşi se manifesta în spaţiu.

Unele dintre aceste experienţe „în afara corpului" implică şi o experienţă luminoasă. Aşa de exemplu cînd, la vîrsta de doisprezece ani, a avut un accident făcînd o experienţă cu fosfor, a văzut „lumina din cameră devenind strălucitoare, ca de vis, şi imediat urechile i s-au înfundat" (*op. cit.*, p. 248). În timpul unui vis, despărţindu-se de propriul corp şi simţindu-se dus foarte departe, a zărit un splendid palat ori templu, din vîrful căruia o lumină puternică se scurgea printr-o fereastră largă. În cîteva clipe s-a operat în el un proces de înţelegere de ordin intelectual — şi s-a simţit învăluit într-o lumină şi mai vie. Într-un alt vis, la vîrsta de patruzeci şi trei de ani, s-a văzut ieşind din propriu-i corp şi pătrunzînd într-un parc; „strălucirea luminii era foarte puternică" (p. 252). Într-o altă viziune, i s-a părut că trece printr-un tunel, într-o stare apropiată de cea de vis, şi că iese la capătul celălalt, unde îl aştepta un peisaj însorit, scăldat în lumină (p. 254). În visul pe care l-a avut la patruzeci şi trei de ani, a devenit brusc conştient de o lumină strălucitoare, de ordin spiritual (p. 259). Cu o altă ocazie, i s-a părut că poate distinge lumina dintr-o altă lume de lumina din lumea fizică (p. 266).

Şi iată că deodată, fără nici o schimbare de direcţie, lumina nu mai putea fi văzută decît într-un singur punct. Şi în acest punct era ideea de *Doisprezece*; nu un «doisprezece» care ar fi putut fi numărat sau care ar fi apărut divizat în unităţi distincte, însă totuşi Ideea de Doisprezece care intră în toate conceptele noastre de doisprezece; de neînţeles altfel decît în Divinitate. Şi, trecînd chiar prin această Lumină (...), am ajuns la ideea arhetipală de Tată Ceresc. Dar atunci înţelegerea şi supunerea au început să slăbească, iar opacitatea spiritului le-a luat treptat locul, din cauza uzurpării Sinelui. Pentru o clipă, mi s-a părut că văd, la un nivel inferior, o reprezentare a Ideii de Şapte: dar era ea oare obiectivă, sau sugerată de imaginaţie? a fost imposibil să-mi dau seama. Şi imediat, conştiinţa s-a instalat din nou în corp."[118]

Am vrut să închei cu această experienţă în care găsim cifra 12 — pe care am întîlnit-o şi în visul negustorului american. Relatarea este foarte precisă şi bogată în date: se vede că autorul este matematician şi că a citit pe filozofi şi pe teologi. Ceea ce ne spune el despre apercepţia Luminii, despre direcţia sursei de Lumină, despre *sursa ideilor* de Viaţă şi de Adevăr ne face să credem că lipsa de precizie şi caracterul vag al descrierilor unor experienţe similare sînt datorate în special absenţei unei culturi filozofice a autorilor lor. Ceea ce ni se prezintă ca „imposibil de descris" sau dincolo de înţelegere nu vizează numai conţinutul experienţei, ci şi insuficienţa pregătirii filozofice a autorului povestirii. Spre deosebire de celelalte exemple moderne pe care vi le-am citat, aceasta este experienţa unui credincios care e în acelaşi timp şi un filozof. Este vorba de extazul unui om deja instruit de numeroasele sale experienţe de „ieşire din corp" — şi pregătit în plan spiritual de credinţa şi de filozofia sa religioasă. Iată de ce — după cîte ne mărturiseşte autorul — această întîlnire cu Lumina divină nu a marcat o ruptură în viaţa lui, aşa cum s-a întîmplat, de exemplu, cu Dr. Bucke: ea n-a făcut decît să-i adîncească credinţa şi să-l lumineze în plan filozofic.

---

[118] J. H. M. Whiteman, „The Vision of Archetypal Light" (*Review of Religion*, 18, 1954, pp. 145–162), pp. 153–154.

Observaţii finale

Am trecut în revistă credinţe şi experienţe ale Luminii atestate cam peste tot în lume, ţinînd de diverse religii şi chiar de ideologii nereligioase.[119] Să încercăm acum să vedem în ce măsură aceste experienţe se aseamănă şi cît de mult se deosebesc între ele. Înainte de toate, trebuie să facem distincţia între lumina subiectivă şi fenomenele luminoase, percepute obiectiv de alte persoane. În tradiţia indiană, iraniană şi creştină, cele două categorii de experienţe sînt solidare; iar explicaţiile acestei solidarităţi sînt, în mod fundamental, asemănătoare: divinitatea (sau fiinţa, în India) fiind Lumină sau emanînd lumină, înţelepţii (India) ori cei care ajung să realizeze *unio mystica* radiază la rîndul lor lumina (**Bhagavad-Gītā**, *bhakti*; şamanism).

Morfologia experienţei subiective a Luminii este extrem de vastă. Se pot totuşi distinge unele tipuri mai frecvente.

1° Există Lumina care străluceşte atît de puternic încît reduce într-un fel la neant lumea înconjurătoare — iar cel căruia i se arată este orbit. O astfel de experienţă a trăit Sfîntul Pavel pe drumul Damascului, ca şi atîţia alţi sfinţi — sau, pînă la un anumit punct, chiar Arjuna în **Bhagavad-Gītā**.

2° Există Lumina care transfigurează Lumea fără a o aboli: experienţa unei lumini supranaturale foarte puternice care luminează pînă în adîncurile materiei, dar în mijlocul căreia formele subzistă. Gen de Lumină paradiziacă ce dezvăluie Lumea aşa cum era în perfecţiunea ei iniţială — sau, în tradiţia iudeo-creştină, aşa cum era ea înaintea păcatului lui Adam. În această categorie intră majoritatea experienţelor luminoase ale misticilor, creştini şi necreştini.

3° Destul de apropiată de acest tip de experienţe este iluminarea (*qaumanek*) şamanului eschimos, care îi permite să vadă la distanţe foarte mari, dar şi să zărească entităţile spirituale; sau viziunea pe care am putea-o numi extra-

---

[119] Într-o lucrare de mici proporţii intitulată *Le Ciel et la Terre* (traducere franceză, Monaco, 1956), Aldous Huxley a arătat rolul culorilor pure şi strălucitoare în experienţele vizionare şi artistice.

retiniană, care îți permite să vezi nu numai foarte departe, dar și în toate direcțiile deodată, dezvăluind în cele din urmă prezența ființelor spirituale; sau, în sfîrșit, descoperirea structurilor ultime ale materiei, situație ce comportă o creștere vertiginoasă a puterii de înțelegere. Aici trebuie să adăugăm și deosebirile între diferitele Universuri percepute pe cale mistică în timpul revelației: Universul a cărui structură pare a fi aceeași cu cea a Universului natural, cu singura diferență că acum este într-adevăr înțeles — și Universul care dezvăluie o structură inaccesibilă inteligenței în stare de veghe.

4° Trebuie de asemenea să facem o deosebire între experiența instantaneității și diversele tipuri de lumină percepută progresiv, a cărei intensitate crescîndă este însoțită de un sentiment de pace profundă, sau de certitudinea nemuririi sufletului, sau de o înțelegere de ordin supranatural.

5° În sfîrșit, trebuie să distingem între lumina care se arată ca Prezență divină personală și lumina care dezvăluie o sacralitate impersonală: cea a Lumii, a Vieții, a omului, a realității — în ultimă instanță, sacralitatea pe care o descoperim în Cosmos cînd îl contemplăm ca operă divină.

Trebuie să subliniem că, oricare ar fi natura și intensitatea experienței Luminii, ea se transformă totdeauna într-o revelație religioasă. Între toate tipurile de experiențe ale luminii pe care le-am citat există un numitor comun: ele îl scot pe om din Universul lui profan sau din situația lui istorică și îl proiectează într-un Univers diferit calitativ, care este o cu totul altă lume, transcendentă și sacră. Structura acestui Univers, sacru și transcendent variază de la o cultură la alta, de la o religie la alta — și am insistat suficient asupra acestui punct pentru a împiedica orice confuzie. Există totuși un element comun: Universul pe care îl descoperim prin întîlnirea cu Lumina se opune Universului profan — sau îl transcende — fiindcă este de esență spirituală, adică este accesibil numai celor pentru care Spiritul există. Am subliniat în mai multe rînduri că experiența Luminii schimbă radical statutul ontologic al subiectului, deschizîndu-l spre lumea Spiritului. Evident că în istoria omenirii au existat mii

de modalităţi de a concepe sau de a valoriza lumea Spiritului; nici n-ar fi putut fi altfel, căci orice conceptualizare este iremediabil legată de limbaj şi, prin urmare, de cultură şi de istorie. S-ar putea spune că semnificaţia luminii supranaturale apare direct în sufletul celui care trăieşte experienţa — şi totuşi nu devenim pe deplin conştienţi de această semnificaţie decît dacă ea este integrată într-o ideologie preexistentă. Paradoxul este că semnificaţia luminii e, în definitiv, o descoperire personală — şi că, pe de altă parte, fiecare descoperă ceea ce era pregătit spiritual şi cultural să descopere. Rămîne însă următorul fapt, care ni se pare fundamental: oricare ar fi integrarea ideologică ulterioară, întîlnirea cu Lumina produce o ruptură în existenţa subiectului, fie că îi revelează, fie că îi arată doar mai clar decît înainte lumea Spiritului, a sacrului, a libertăţii, într-un cuvînt: existenţa ca operă divină sau lumea sanctificată prin prezenţa lui Dumnezeu.

1957

II

MEFISTOFEL ŞI ANDROGINUL SAU MISTERUL TOTALITĂŢII

„Simpatia" lui Mefistofel

Cu vreo douăzeci de ani în urmă, recitind întîmplător „Prolog în Cer“ din *Faust*, după ce recitisem *Séraphita* de Balzac, mi s-a părut că descopăr între cele două opere un fel de simetrie pe care nu izbuteam s-o precizez. Ce mă fascina şi mă tulbura totodată în „Prolog în Cer“ era indulgenţa, mai mult: simpatia pe care Dumnezeu o arăta faţă de Mefistofel. „Von allen Geistern“, spunea Dumnezeu.

Von allen Geistern, die verneinen,
Ist mir der Schalk am wenigsten zur Last.
Des Menschen Tätigkeit kann allzuleicht erschlaffen,
Er liebt sich bald die unbedingte Ruh;
Drum geb'ich gern ihm den Gesellen zu,
Der reizt und winkt und muss als Teufel schaffen.

(Nu am urît fiinţele de seama ta, vreodat'
Şi printre duhurile care neagă
Cel mai uşor eşti tu de suportat.
Activitatea omului atît de lesne lîncezeşte
Odihna el prea grabnic şi-o doreşte,
De aceea bucuros îi dau părtaş pe unul care-aţîţă,
Pe unul care, deşi diavol, nevoit e să creeze.)[1]

De altfel simpatia era reciprocă. Cînd Cerul se închide şi arhanghelii dispar, Mefistofel, rămas singur, recunoaşte că şi el, din cînd în cînd, se întîlneşte bucuros cu Bătrînul:

---

[1] Traducere în limba română de Lucian Blaga (Goethe, *Faust* 1, Editura pentru Literatură, B.P.T., Bucureşti, 1962), p. 17 — *n. t.*).

„Von Zeit zu Zeit seh' ich den Alten gern...“ (*„Din cînd în cînd eu pe bătrînul bucuros îl văd...“*) (*id.*, p. 18).

Se ştie că, în *Faust* al lui Goethe, nici un cuvînt nu e întrebuinţat la întîmplare. Mi se părea deci că repetarea adjectivului *gern*, „bucuros“ — rostit o dată de Dumnezeu şi a doua oară de Mefistofel —, trebuie să aibă o semnificaţie. În mod paradoxal, exista o „simpatie“ neaşteptată între Dumnezeu şi Spiritul negator.

Evident, integrată în ansamblul operei lui Goethe, această „simpatie“ devine uşor de înţeles. Mefistofel stimulează activitatea umană. Pentru Goethe, răul la fel ca şi greşeala sînt productive. „Dacă nu faci greşeli nu vei ajunge să înţelegi“, îi spune Mefistofel lui Homunculus (V. 7847). „Contradicţia ne face productivi“, îi mărturisea Goethe lui Eckermann la 28 martie 1827. Şi, într-una din *Maximele* (*Maximen*) sale (nr. 85), nota: „Uneori înţelegem că o greşeală poate să ne pună în mişcare şi să ne îndemne la acţiune exact la fel ca un adevăr.“ Sau, şi mai clar: „Natura nu se preocupă de greşeli; le repară ea însăşi, fără să se întrebe ce putea să iasă de pe urma lor.“ În concepţia lui Goethe, Mefistofel este spiritul care neagă, care protestează, mai cu seamă care *opreşte* fluxul vieţii şi împiedică lucrurile să se realizeze. Activitatea lui Mefistofel nu este îndreptată împotriva lui Dumnezeu, ci împotriva Vieţii. Mefistofel este „tatăl tuturor piedicilor“ (*der Vater aller Hindernisse*, *Faust*, v. 6209). Ceea ce îi cere Mefistofel lui Faust este *să se oprească*. *„Verweile doch!“* — formula de inspiraţie mefistofelică prin excelenţă. Mefistofel ştie că în momentul cînd Faust se va opri, îşi va pierde sufletul. Dar oprirea nu este o negare a Creatorului, ci a Vieţii. Mefistofel nu se opune direct lui Dumnezeu, ci principalei sale creaţii, Viaţa. În locul mişcării şi al Vieţii, el se străduieşte să impună repaosul, nemişcarea, moartea. Căci ceea ce încetează să se schimbe şi să se transforme se descompune şi piere. Această „moarte în Viaţă“ se traduce prin sterilitate spirituală; aceasta e, la urma urmei, damnaţia. Cel care a lăsat să piară, în adîncul fiinţei sale, rădăcinile Vieţii cade în puterea Spiri-

tului negator. Crima împotriva Vieţii, lasă să se înţeleagă Goethe, este o crimă împotriva mîntuirii.

Şi totuşi, cum s-a remarcat adesea, deşi se opune prin toate mijloacele fluxului Vieţii, Mefistofel stimulează Viaţa. El luptă împotriva Binelui, dar pînă la urmă ajunge de fapt să facă Binele. Acest demon care neagă Viaţa este totuşi un colaborator al lui Dumnezeu. De aceea Dumnezeu, în preştiinţa lui divină, i-l dă bucuros omului drept tovarăş.

Am putea cita fără dificultate multe alte texte care arată că, pentru Goethe, greşeala şi răul sînt necesare nu numai existenţei umane, ci şi Cosmosului — ceea ce Goethe numea „Unu-Întreg". Desigur, se cunosc sursele acestei metafizici imanentiste: Giordano Bruno, Jakob Böhme, Swedenborg. Dar nu studierea surselor mi se părea metoda cea mai potrivită pentru a înţelege mai bine „simpatia" dintre Creator şi Mefistofel. De altfel, nu aveam în vedere o exegeză a lui *Faust*, nici o contribuţie la istoria gîndirii goetheene. Nu aveam competenţa necesară acestui gen de cercetări. Doream doar să fac o comparaţie între „misterul" schiţat în „Prolog în Cer" şi anumite concepţii tradiţionale conţinînd „mistere" asemănătoare.

Pentru a-mi pune ordine în gînduri, am redactat un mic studiu intitulat *La Polarité divine*. Scriindu-l, am înţeles de ce simţeam o simetrie între „Prolog în Cer" din *Faust* şi *Séraphita* lui Balzac. În ambele opere este vorba despre misterul identităţii contrariilor (*coincidentia oppositorum*) şi al totalităţii. Abia perceptibil în „simpatia" care îl leagă pe Dumnezeu de Mefistofel, acest mister poate fi perfect recunoscut în mitul androginului împrumutat de Balzac de la Swedenborg. Puţin mai tîrziu am publicat un alt studiu asupra mitologiilor Androginului, iar în mai 1942 am strîns toate aceste texte într-un mic volum intitulat: *Le Mythe de la Réintégration* (*Mitul reintegrării*, Bucureşti, 1942).

Nu am intenţia să reiau astăzi toate temele analizate în acea carte de tinereţe. Îmi propun să prezint doar un anumit număr de rituri, mituri şi teorii tradiţionale implicînd identitatea contrariilor şi misterul totalităţii, ceea ce Nicolaus

Cusanus numea *coincidentia oppositorum*. Se ştie că identitatea contrariilor (*coincidentia oppositorum*) era, pentru Nicolaus Cusanus, definiţia cea mai puţin imperfectă a lui Dumnezeu.[2] Se ştie, de asemenea, că una din sursele de inspiraţie ale lui Cusanus a fost opera lui Pseudo-Dionisie Areopagitul. Cum spunea Areopagitul, unirea contrariilor întru Dumnezeu constituie un mister. Dar nu despre aceste speculaţii teologice şi metafizice vreau să vorbesc. Nu pentru că ele n-ar fi de mare interes pentru istoria filozofiei occidentale, ci pentru că, după părerea mea, ceea ce trebuie să ne reţină astăzi atenţia este tocmai preistoria filozofiei, faza presistematică a gîndirii.

Nu voi insista nici asupra importanţei conceptului de totalitate în opera lui C. G. Jung. E suficient să amintesc că expresiile *coincidentia oppositorum*, *complexio oppositorum*, unirea contrariilor, *mysterium coniunctionis* etc. sînt frecvent folosite de Jung pentru a desemna totalitatea Sinelui şi misterul dublei naturi a lui Cristos. După Jung, procesul individuaţiei constă esenţialmente într-un fel de *coincidentia oppositorum*, căci Sinele înglobează atît totalitatea conştiinţei, cît şi conţinuturile inconştientului. *Psychologie der Übertragung* şi *Mysterium Coniunctionis* oferă forma cea mai completă a teoriei jungiene cu privire la *coincidentia oppositorum* ca scop final al activităţii psihice integrale.[3]

---

[2] Heraclit scria deja (fr. 67, Hipolit, *Ref.*, IX, 10, 8): „Dumnezeu este zi noapte, iarnă vară, război pace, saţietate foame: asta înseamnă toate contrariile" (cf. textul şi comentariul în C.S. Kirk şi J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1957, pp. 191 şi urm.).

[3] Cf. C. G. Jung, *Die Psychologie der Übertragung*, Zürich, 1946; traducere engleză de R.F.C. Hull, *Psychology of the Transference*, în *The Practice of Psychotherapy*: The Collected Works of C.G. Jung, vol. 16, New York, 1954, pp. 163–321; *Id.*, *Mysterium Coniunctionis. Untersuchung über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie*, I–II, Zürich, 1955–56. Pentru a evita orice neînţelegere, precizăm că în paginile următoare nu ne-am referit la concepţia jungiană a „totalităţii psihice". Vederile lui Jung asupra realităţii răului au suscitat discuţii pasionante. Cf., de exemplu, H.L. Philp, *Jung and the Problem of Evil* (New York, 1959); Victor White, *Soul and Psyche* (Londra, 1960), în special pp. 141 şi urm.

Preistoria identităţii contrariilor (coincidentia oppositorum)

Pentru istoricul religiilor, *coincidentia oppositorum* sau misterul totalităţii poate fi descoperit atît în simbolurile, teoriile şi credinţele referitoare la realitatea ultimă, acel *Grund* al divinităţii, cît şi în cosmogoniile care explică Creaţia prin fragmentarea unei Unităţi primordiale, în ritualurile orgiastice urmărind inversarea comportamentelor umane şi confuzia valorilor, în tehnicile mistice de unire a contrariilor, în miturile androginului şi riturile de androginizare etc. În general, se poate spune că toate aceste mituri, rituri şi credinţe au drept scop să amintească oamenilor că realitatea ultimă, sacrul, divinitatea depăşesc posibilităţile lor de înţelegere raţională, că *Grund*-ul poate fi înţeles doar ca mister şi paradox, că perfecţiunea divină nu trebuie concepută ca o sumă de calităţi şi virtuţi, ci ca o libertate absolută, aflată dincolo de Bine şi de Rău, că divinul, absolutul, transcendentul se deosebesc calitativ de uman, de relativ, de imediat pentru că nu sînt modalităţi particulare ale fiinţei, nici situaţii contingente. Într-un cuvînt, aceste mituri, rituri şi teorii implicînd *coincidentia oppositorum* îi învaţă pe oameni că cea mai bună cale de a-l cunoaşte pe Dumnezeu sau realitatea ultimă constă în a renunţa, fie şi numai pentru cîteva clipe, să gîndească şi să imagineze divinitatea în termenii experienţei imediate; o astfel de experienţă nu poate percepe decît fragmente şi tensiuni.

Toate acestea nu înseamnă că sîntem neapărat conştienţi de ceea ce facem în mod ritual sau de ceea ce gîndim în mod mitic. În anumite culturi, în anumite momente istorice, şi pentru anumite categorii de indivizi, implicaţiile metafizice ale identităţii contrariilor (*coincidentia oppositorum*) sînt clar înţelese şi asumate. Exemplele indiene pe care le vom da mai jos ilustrează perfect această conştientizare. Dar majoritatea documentelor noastre nu fac parte din această categorie. De exemplu, miturile şi legendele referitoare la consangvinitatea lui Dumnezeu şi a Satanei, sau a Sfîntului şi a Diavoliţei, deşi fiind de inspiraţie savantă, au cunoscut un enorm succes în mediile populare, ceea ce dovedeşte că ele răspundeau unei dorinţe obscure de a pătrunde misterul existenţei Răului sau

misterul imperfecţiunii Creaţiei divine. Desigur, pentru ţăranii şi păstorii care le ascultau şi le transmiteau, aceste mituri şi legende nu reprezentau teme filozofice sau teologice. Dar nu se poate spune nici că nu erau pentru ei decît o distracţie, o ocupaţie pentru timpul liber. Folclorul religios comportă totdeauna o învăţătură. Cînd ascultă mituri şi legende omul o face cu întreaga lui fiinţă; în mod conştient sau nu, totdeauna sfîrşeşte prin a le descifra mesajul şi a-l asimila.

Iată un exemplu care ilustrează admirabil cele spuse mai sus şi ne introduce direct în miezul problemei. Este vorba despre concepţia fundamentală a zurvanismului iranian, potrivit căreia Ohrmazd şi Ahriman sînt amîndoi fiii lui Zurvan, Zeul Timpului fără sfîrşit. Ne aflăm aici în faţa unui suprem efort al teologiei iraniene de a depăşi dualismul şi a postula un principiu unic de explicare a Lumii. Orice s-ar crede despre originea zurvanismului, un lucru e sigur: aceste doctrine fundamentale au fost gîndite şi elaborate de oameni cu solide cunoştinţe în domeniul teologiei şi al filozofiei.

Or, e important să constatăm că doctrine asemănătoare există şi în folclorul religios sud-est-european. Există credinţe şi proverbe româneşti potrivit cărora Dumnezeu şi Satana sînt fraţi.[4] În acest caz avem de a face cu coalescenţa a două teme distincte, dar solidare: mitul gnostic al fraternităţii lui Cristos cu Satana şi mitul arhaic al asocierii, chiar al cvasifraternităţii lui Dumnezeu cu Diavolul. Vom reveni imediat asupra acestui ultim motiv mitic. În ceea ce priveşte primul mit, el este atestat la bogomili: potrivit informaţiei transmise de Euthymius Zigabenus, bogomilii credeau că Satanail era primul născut al lui Dumnezeu, iar Cristos al doilea.[5] Credinţa în fraternitatea Cristos-Satana era împărtăşită şi de ebioniţi, ceea ce ne face să presupunem că o asemenea concepţie a circulat într-un mediu iudeo-creştin.[6] Dar la bogomili, această credinţă deriva probabil dintr-o sursă

---

[4] Proverbe culese şi publicate de Zane; cf. M. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, Paris, 1949; ediţia a 3-a, 1959, p. 356 (trad. rom. de Mariana Noica: *Tratat de istorie a religiilor*, Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 381 — *n. t.*).

[5] Euthymius Zigabenus, *Panoplia*, P.G., vol. 130, col. 1290.

[6] Cf. R. Schaerf, *Die Gestalt des Satans im Alten Testament*, în C.G. Jung, *Symbolik des Geistes*, Zürich, 1948, p. 252, n. 60.

iraniană, fiindcă şi în tradiţia zurvanită Ahriman era considerat drept primul născut.[7]

Dar nu problema originii unor astfel de credinţe în consangvinitatea Cristos-Satana sau în prietenia dintre Dumnezeu şi Diavol ne va reţine atenţia. Ceea ce trebuie să subliniem e faptul că mituri asemănătoare au continuat să circule în mediile populare din Orientul Apropiat şi din Europa de Răsărit pînă în secolul trecut. Este o dovadă că aceste mituri şi legende răspundeau unei nevoi a sufletului popular. Consangvinitatea reprezentanţilor Binelui şi Răului este ilustrată şi de un ciclu de legende cristalizate în jurul luptei dintre un sfînt şi sora sa, o diavoliţă, care fură şi ucide copiii. În versiunile etiopiene, numele sfîntului este Susnyos, iar sora lui se numeşte Uerzelia. Sfîntul îl imploră pe Isus să îi dea puterea de a-şi omorî propria soră. Într-adevăr, Susnyos o străpunge pe Diavoliţă cu lancea şi o omoară.[8] În cazul de faţă, este vorba despre foarte vechiul mit al fraţilor duşmani, reinterpretat şi creştinizat. Faptul că sfîntul şi Diavoliţa sînt consideraţi frate şi soră dovedeşte că afabulaţia mitică reproduce, la niveluri şi în contexte variate, imaginea exemplară a consangvinităţii Binelui şi Răului.

Asocierea Dumnezeu-Diavol şi plonjonul cosmogonic

Motivul asocierii, chiar al prieteniei dintre Dumnezeu şi Diavol apare mai cu seamă într-un tip de mit cosmogonic extrem de răspîndit[9], care poate fi rezumat după cum urmea-

---

[7] Cf. R.C. Zaehner, *Zurvan. A zoroastrian Dilemma* (Oxford, 1955), pp. 419 şi urm. Într-un mit yakut, Cristos creează Lumea, iar Satana se pretinde fratele lui mai mare (cf. W. Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, vol. XII, Münster i.W., 1955, p. 34). Este foarte probabil vorba despre creştinarea unei concepţii mai vechi : Spiritul Malefic frate mai mare al Spiritului Benefic.

[8] Vezi M. Eliade, „Notes de démonologie“ (*Zalmoxis*, I, 1938, pp. 197–203); *Id., Mitul reintegrării*, pp. 56 şi urm. Legenda este probabil de origine iraniană; cf. H.A. Winkler, *Salomo und die Kârina*, Stuttgart, 1931, p. 154; Erik Peterson, *Eis Theos*, Göttingen, 1926, p. 122.

[9] Acest mit ridică un număr de probleme asupra cărora nu ne putem opri. Singurul aspect care ne interesează aici este tema asocierii dintre Dumnezeu şi Diavol în crearea Lumii, temă care, de altfel, nu este atestată în variantele cele mai vechi ale mitului.

ză: La început nu erau decît Apele, iar pe Ape se plimbau Dumnezeu şi Diavolul. Dumnezeu îl trimite pe Diavol în fundul oceanului cu ordinul să aducă puţin pămînt, ca să facă din el Lumea. Las la o parte peripeţiile acestei scufundări cosmogonice şi consecinţele colaborării Diavolului la opera Creaţiei.[10] Aici nu ne interesează decît variantele central-asiatice şi sud-est-europene care pun în evidenţă fie consangvinitatea Dumnezeu-Diavol, fie faptul că şi Dumnezeu şi Diavolul sînt nemuritori, fie, în sfîrşit, neputinţa lui Dumnezeu de a crea sau de a termina Lumea fără ajutorul Diavolului.

Aşa, de exemplu, un mit rusesc afirmă că nici Dumnezeu, nici Diavolul nu au fost creaţi, că ei existau împreună de la începuturile Timpurilor.[11] Dimpotrivă, conform miturilor atestate la altaicii de sud, la abakan-katzini şi la mordvini, Diavolul a fost creat de Dumnezeu.[12] Dar revelator este felul în care a fost creat: căci Dumnezeu îl creează pe Diavol oarecum din propria sa substanţă. Iată ce povestesc mordvinii: Dumnezeu se afla singur pe o stîncă. „Dacă aş avea un frate, aş face Lumea!“ spune el — şi scuipă în Ape. Din scuipatul lui ia naştere un munte. Dumnezeu îl despică cu sabia sa, iar din munte iese Diavolul (Satana). De cum apare, Diavolul îi propune lui Dumnezeu să fie fraţi şi să creeze împreună Lumea. „Nu vom fi fraţi — îi răspunde Dumnezeu — ci tovarăşi.“ Şi, împreună, purced la facerea Lumii.[13]

În varianta ţiganilor din Transilvania, Dumnezeu suferă din cauza singurătăţii. El recunoaşte cu glas tare că nu ştie cum să facă Lumea, nici, de altfel, de ce ar trebui s-o facă. Atunci îşi aruncă toiagul — şi din acesta iese Diavolul.[14] Într-o variantă finlandeză, Dumnezeu se priveşte în apă şi,

---

[10] Esenţialul dosarului poate fi găsit în O. Daehnhardt, *Natursagen*, I, Leipzig-Berlin, 1907, pp. 1–89; Wilhelm Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, vol. XII, pp. 9–173; M. Eliade, „Preistoria unui motiv folcloric românesc“ (*Buletinul Bibliotecii Române din Freiburg*, vol. III, 1955–1956, pp. 41–54).

[11] Daehnhardt, *op. cit.*, pp. 338 şi urm.

[12] W. Schmidt, *op. cit.*, pp. 129–130.

[13] Daehnhardt, *op. cit.*, pp. 61 şi urm., 101 şi urm.; U. Harva, *Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen*, Helsinki, 1954, pp. 134–135.

[14] Daehnhardt, *op. cit.*, pp. 34 şi urm.

zărindu-şi chipul reflectat în ea, îl întreabă cum se poate face Lumea.[15] Mai cu seamă legendele bulgăreşti acordă însă Diavolului un rol simpatic şi, la urma urmei, creator. După una din aceste legende, Dumnezeu se plimba singur. Zărindu-şi umbra, strigă: „Ridică-te, camarade!" Satana se ridică din umbra lui Dumnezeu şi îi cere să împartă Universul între ei: Pămîntul pentru el, Cerul pentru Dumnezeu; viii pentru Dumnezeu şi morţii pentru el. Şi semnează împreună un contract în acest sens.[16] Alte legende bulgăreşti pun în relief ceea ce s-ar putea numi „prostia lui Dumnezeu". Căci, după ce a făcut Pămîntul, Dumnezeu îşi dă seama că nu mai are loc pentru Ape, şi, neştiind cum să rezolve această problemă cosmogonică, trimite pe îngerul Războiului la Satana ca să-i ceară sfat.[17]

În unele variante ale mitului cosmogonic (la altai-kizi, buriaţi, voguli, ţiganii din Transilvania), Dumnezeu îşi recunoaşte el însuşi incapacitatea de a crea Lumea[18] — şi face apel la Diavol. Acest motiv al neputinţei cosmogonice a lui Dumnezeu este solidar cu o altă temă: ignoranţa lui Dumnezeu cu privire la originea Diavolului. Dar ignoranţa aceasta e interpretată diferit în mituri. În unele cazuri (la altai-kizi, yakuţii de răsărit, voguli, populaţia din Bucovina) faptul că Dumnezeu nu ştie de unde vine Diavolul pune şi mai puternic în lumină incapacitatea şi neputinţa lui. În alte variante ale aceluiaşi mit (la mordvini, ţigani, în Bucovina, Ucraina[19]), Dumnezeu îşi dovedeşte puterea cosmogonică, dar ignoră totuşi originea Diavolului. E un alt mod de a spune că *Dumnezeu nu are nimic de a face cu originea Răului*. El nu ştie de unde vine Diavolul, deci nu e răspunzător de existenţa Răului în lume. Pe scurt, este un efort disperat de *a disocia pe Dumnezeu de faptul că Răul există*. Este vorba despre o reinterpretare moralizatoare a unei teme mitice mai

---

[15] W. Schmidt, *op. cit.*, p. 49.

[16] Daehnhardt, *op. cit.*, p. 44; W. Schmidt, *op. cit.*, p. 123.

[17] A. Strauss, *Die Bulgaren*, Leipzig, 1898, pp. 6 şi urm.; Daehnhardt, *op. cit.*, pp. 2 şi urm. „Prostia lui Dumnezeu" este o expresie mitică a „oboselii" Creatorului după ce a terminat de făcut Lumea.

[18] Cf. W. Schmidt, *op. cit.*, pp. 136–137.

[19] *Ibid.*, p. 126.

vechi. Exact aşa cum, în unele variante ugrice şi turco-mongole, faptul că Diavolul se naşte din scuipatul lui Dumnezeu nu mai este privit ca o dovadă a cvasiconsubstanţialităţii sale cu Dumnezeu, ci, dimpotrivă, ca o dovadă zdrobitoare a inferiorităţii lui.[20]

Toate aceste mituri şi legende ar merita o analiză mult mai amănunţită, pe care nu o putem întreprinde aici.[21] Ne limităm la constatarea că, în folclorul religios, se simţea încă, în rîndul populaţiilor din Asia centrală şi din Europa de multă vreme islamizate sau creştinate, necesitatea de a-i face un loc Diavolului, nu numai în crearea Lumii — ceea ce se putea înţelege prin nevoia de a explica originea Răului —, dar chiar alături de Dumnezeu, ca tovarăş născut din dorinţa acestuia de a nu mai fi singur. În cercetarea de faţă nu are nici o importanţă faptul că ar putea fi vorba de creaţii folclorice de origine eretică, altfel spus savantă. Important e că astfel de mituri şi legende au circulat în mediile populare, că s-au bucurat chiar de un anume succes, de vreme ce sînt încă vii după şapte sau opt secole de cruciadă antieretică. La urma urmei, aceste mituri şi legende fac parte din folclorul creştin, la fel ca alte materiale mitice „depăgînizate" şi asimilate de creştinism. Ceea ce vrem să subliniem e faptul că sufletul popular nu s-a sfiit să imagineze singurătatea Creatorului şi sentimentul său de camaraderie faţă de Diavol, rolul acestuia din urmă de servitor, de colaborator şi chiar de sfetnic suprem al lui Dumnezeu; să închipuie în plus că Diavolul e de origine divină, căci, la urma urmei, scuipatul lui Dumnezeu este totuşi un scuipat divin; în sfîrşit, să imagineze că între Dumnezeu şi Diavol există o anumită „simpatie" care ne aminteşte fără îndoială „simpatia" dintre Creator şi Mefistofel.

Încă o dată: toate acestea aparţin folclorului, acestui imens rezervor de credinţe, mituri şi concepţii nesistematice, în acelaşi timp arhaice şi moderne, păgîne şi creştine. Este cu atît mai semnificativ să constatăm că teme mai mult sau

---

[20] *Ibid.*, p. 127; cf. şi W. Schmidt, *Ursprung*, vol. VI, pp. 38 şi urm., referitor la acelaşi motiv în mitologiile nord-americane.

[21] Vezi articolul nostru „Preistoria unui motiv folcloric românesc" şi studiul în pregătire: „Folklore sud-est-européen et mythologies asiatiques".

mai puţin asemănătoare au servit drept subiect de meditaţie unor călugări, înţelepţi şi mistici indieni. Dar, întorcîndu-ne spre India, schimbăm radical decorul.

Devi şi Asuri

India a fost obsedată de problema realităţii ultime, de Fiinţa-Una ascunsă sub aparenţa multiplă şi eterogenă. Upanişadele au identificat această realitate ultimă cu Brahman-ātman. Mai tîrziu, sistemele filozofice au explicat multiplicitatea fie — ca **Vedānta** — prin iluzia cosmică, **māyā**, fie — ca **Sāṃkhya** şi Yoga — prin dinamica Materiei, în continuă mişcare, transformîndu-se neîncetat pentru a-l îndemna pe om să caute eliberarea. Dar etapa presistematică a gîndirii indiene este şi mai importantă încă pentru cercetarea noastră. În cadrul Vedelor şi al **Brāhmaṇelor**, doctrina realităţii unice este implicită în mituri şi simboluri. Mitologia şi religia vedică ne prezintă o situaţie care, la prima vedere, pare paradoxală. Pe de o parte, ni se înfăţişează distincţia, opoziţia şi conflictul între Devi şi Asuri, zei şi „demoni", puterile Luminii şi cele ale Întunericului. O mare parte din Ṛg Veda e consacrată luptelor victorioase ale zeului războinic Indra împotriva Dragonului Vṛtra şi a Asurilor. Dar, pe de altă parte, numeroase mituri scot în evidenţă consubstanţialitatea sau fraternitatea Devilor şi Asurilor. S-ar zice că doctrina vedică se străduieşte să stabilească o dublă perspectivă: dacă, în realitatea imediată, în ceea ce se întîmplă sub ochii noştri, Devii şi Asurii sînt duşmani de neîmpăcat, fiind de natură diferită, sortiţi să lupte unii împotriva celorlalţi, în schimb, la începuturile Timpurilor, adică înainte de Creaţie sau înainte ca Lumea să fi căpătat forma actuală, ei erau consubstanţiali.[22]

---

[22] Ananda K. Coomaraswamy a studiat această problemă în mai multe din articolele pe care le-a publicat. Cf. în special „Angel and Titan. An Essay in Vedic Ontology", *Journal of the American Oriental Society*, 55, 1935, pp. 373–419; *Id.*, „The Darker Side of Dawn", *Smithsonian Miscellaneous Collections*, vol. 94, nr. 1, Washington, 1935; *Id.*, „Atmayajña: Self-Sacrifice", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 6, 1942, pp. 358–398. Coomaraswamy păcătuieşte poate printr-un exces de sistematizare meta-

Într-adevăr, ei sînt fiii lui **Prajāpati** sau ai lui **Tvaṣṭṛ**; adică fraţi, născuţi dintr-un singur Tată. Adityas-ii — adică fiii lui Aditi, „Sorii" — erau la origine Şerpi. Lepădîndu-şi vechile piei — ceea ce înseamnă că au dobîndit nemurirea („au învins Moartea") —, ei au devenit Zei, Devi (**Pañcaviṃśa Brāhmaṇa**, XXV, 15, 4). În India vedică, precum şi în mai multe alte tradiţii, a-şi lepăda pielea înseamnă a se elibera de „omul bătrîn" şi a-şi regăsi tinereţea sau a accede la un mod de existenţă superior. Imaginea revine foarte frecvent în textele vedice. Dar — fapt surprinzător — acest comportament reptilian se dovedeşte a fi propriu Zeilor. Cînd răsare în zori, stă scris în **Śatapatha Brāhmaṇa** (II, 3; I, 3 şi 6), Soarele „se eliberează de Noapte... aşa cum Ahi (Şarpele) se eliberează de pielea sa". La fel, zeul Soma „întocmai ca Ahi, se tîrăşte afară din vechea lui piele".[23] Actul de a lepăda o piele de animal şi de a ieşi tîrîndu-se din ea are un rol ritual important: cel care îl efectuează e privit ca eliberîndu-se de condiţia profană, de păcate ori de bătrîneţe. Dar zeul Soma nu numai că se comportă ca Şarpele mitic, Ahi: **Śatapatha Brāhmaṇa** îl identifică literalmente cu Vṛtra, Dragonul primordial.[24]

Această identificare paradoxală a unui Zeu cu Dragonul primordial nu constituie o excepţie. Chiar în Ṛg Veda se spune că Agni este „preot Asura" (VII, 30, 3), iar Soarele este „preot asura al Devilor" (VIII, 101, 12). Altfel spus, *Zeii sînt, sau au fost, sau sînt susceptibili să devină Asuri, non-zei.* Agni, zeul Focului şi al căminului, zeul luminos prin excelenţă, este consubstanţial cu Şarpele Ahi Budhnya, simbol al Întunericului subteran şi omolog al lui Vṛtra. În Ṛg Veda (I, 79, 1), Agni este numit „un şarpe furios". **Aitareya Brāhmaṇa** (III, 36) afirmă că Ahi Budhnya este în

---

fizică. Nu trebuie să credem că această coerenţă teoretică este neapărat rezultatul unei gîndiri sistematice: ea apare deja în stadiul imaginii şi al simbolului, făcînd parte integrantă din gîndirea mitică.

23 Ṛg Veda, IX, 86, 44; cf. şi alte referinţe în Coomaraswamy, „Angel and Titan", p. 405.

24 „Soma era Vṛtra", **Śatapatha Brāhmaṇa**, III, 4, 3, 13; III, 9, 4, 2; IV, 4, 3, 4.

chip invizibil (*parokșena*) ceea ce Agni **Gārhapatya** este în chip vizibil (*pratyakșa*). Cu alte cuvinte, Șarpele este o virtualitate a focului, iar Tenebrele sînt Lumină nonmanifestată. În **Vājasaneyi Saṃhitā** (V, 33), Ahi Budhnya este identificat cu Soarele (Aja Ekapad).[25]

Poate că speculațiile asupra esenței ofidiene a lui Agni își au originea în imaginea nașterii focului. Focul „se naște" din întuneric sau din materia opacă, densă, ca dintr-o matrice htoniană și se tîrăște ca un șarpe. În Ṛg Veda (IV, 1, 11–12), focul care se aprinde — „cînd se naște pe terenul lui" — e descris ca fiind „fără picioare și fără cap, ascunzîndu-și extremitățile" (**guhamāno antā**), ca un șarpe încolăcit.[26] Altfel spus este înfățișat ca un Ouroboros, imagine a înlănțuirii extremităților și totodată a totalității primordiale. Actul separării picioarelor de cap simbolizează, în India, fragmentarea unității inițiale, deci Creația. În cosmogonia transmisă prin Ṛg Veda (X, 90, 14), Creația a început prin despărțirea capului de picioarele Uriașului Purușa. Să adăugăm că paradoxul dublei naturi a lui Agni — Șarpe și totodată Zeu — apare și în ambivalența religioasă a focului. Astfel, după Ṛg Veda (X, 16, 9 etc.), focul este, pe de o parte, o putere care-i distruge pe oameni și care trebuie cu orice preț evitată; pe de altă parte, este heruvimul (**dūta**) Zeilor, prieten (*mitra*) și oaspete (*atithi*) al oamenilor.

Vṛtra și Varuṇa

Ambivalența divinității este o temă atestată în întreaga istorie religioasă a umanității. Sacrul îl atrage pe om și în același timp îl sperie. Zeii se arată în același timp binevoitori și înfricoșători. În India, alături de forma amabilă și prietenoasă, fiecare divinitate are și o „formă înfricoșătoare" (*krodha murti*): este fața ei furioasă, amenințătoare, înspăimîntătoare. Varuṇa este prin excelență un zeu care atrage și sperie. Numeroase texte vedice vorbesc despre „lațurile lui

---

[25] În legătură cu acest motiv, cf. Coomaraswamy, „Angel and Titan", p. 395 și nota 30.

[26] Cu privire la atributele ofidiene ale Aurorei, cf. Coomaraswamy, „The Darker Side of Dawn", p. 7 și *passim*.

Varuṇa“[27], iar una dintre rugăciunile cele mai frecvente imploră „eliberarea de Varuṇa“ (de exemplu, Ṛg Veda, X, 97, 16 etc.). Şi totuşi credinciosul se întreabă: „Cînd fi-voi în sfîrşit cu Varuṇa?“ (Ṛg Veda, VII, 86, 2). Varuṇa este, şi el, asimilat Şarpelui Ahi şi Dragonului Vṛtra.[28] În Atharva Veda (XII, 3, 57) este numit „viperă“. Numele Vṛtra şi Varuṇa au probabil aceeaşi etimologie.[29] Mai mult: există o anumită corespondenţă structurală între Vṛtra şi Varuṇa. Latura „nocturnă“ a lui Varuṇa i-a permis să devină un zeu al Apelor, apropiindu-l de Vṛtra care „opreşte“ sau „înlănţuie“ Apele.[30] Există un aspect „demoniac“ al lui Varuṇa, vrăjitor de temut, care „leagă“ oamenii la distanţă, îi paralizează, aşa cum Vṛtra opreşte apele în adîncul Muntelui, le „înlănţuie“, ameninţă să stingă Viaţa şi să cufunde din nou Universul în Haos. Şi totuşi, aceste aspecte ofidiene şi aceste atribute „demoniace“ *nu ar trebui* să intre în natura lui Varuṇa, zeu cosmic şi Suveran Universal, zeu al Cerului înstelat, cu „o mie de ochi“ etc.[31] Dar, ca toţi zeii mari, Varuṇa este un zeu ambivalent, iar spiritualitatea indiană s-a străduit să interpreteze această ambivalenţă fie ca o biunitate divină, fie ca o *coincidentia oppositorum.*

Efortul gîndirii filozofice indiene de a ajunge la un *Urgrund* unic al Lumii, al Vieţii şi al Spiritului a fost în-

---

[27] Cf. M. Eliade, *Images et Symboles*, Paris, 1952, p. 124 (trad. rom. cit. Alexandra Beldescu, 1994, p. 118 — *n. t.*).

[28] Vezi referinţele reunite de Coomaraswamy, „Angel and Titan“, p. 391, notă.

[29] Cf. *Images et Symboles*, p. 128 (trad. rom. cit. Alexandra Beldescu, 1994, p. 122 — *n. t.*); vezi şi „Angel and Titan“, p. 391.

[30] Cu privire la această temă, vezi *Images et Symboles*, pp. 128 şi urm. (trad. rom. cit. Alexandra Beldescu, 1994, pp. 122 şi urm. — *n. t.*)

[31] Cu privire la Varuṇa, vezi *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 70 şi urm., 365 şi urm. (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1994, pp. 81 şi urm., 391 şi urm. — *n. t.*). Nu vom insista aici asupra funcţiilor diferite, dar complementare, ale lui Mitra şi Varuṇa, studiate în mod strălucit de Georges Dumézil; cf. *Mitra-Varuṇa*, Paris, 1940; ediţia a 2-a, 1950; *Jupiter, Mars, Quirinus*, Paris, 1941 etc. Să reţinem totuşi că gîndirea speculativă metafizică a văzut în Varuṇa nonmanifestatul, virtualul şi eternul, iar în Mitra — manifestatul (vezi deja Ṛg Veda, I, 164, 38). Ulterior, cele două aspecte ale entităţii Brahman — *apara* şi *para*, „inferiorul“ şi „superiorul“, vizibilul şi invizibilul, manifestatul şi nonmanifestatul — au fost utilizate de contemplativi pentru a surprinde modalităţile realităţii totale.

cununat de succes şi în privinţa lui Vṛtra, monstrul ofidian prin excelenţă. Vṛtra simbolizează atît întunericul, inerţia, imobilitatea, cît şi virtualităţile, amorful, nediferenţiatul; pe scurt, Haosul. Conflictul între Indra şi Vṛtra — adversarul exemplar al Zeilor — joacă un rol considerabil în mitologia vedică. Se ştie că lupta dintre Dragon şi zeul sau eroul solar este un motiv mitic extrem de răspîndit, care se regăseşte în toate mitologiile Orientului Apropiat antic, în Grecia, la vechii germani. Ca luptă între Şarpe — simbolul Tenebrelor — şi Vultur, pasăre solară, este răspîndit în Asia Centrală şi de Nord pînă în Indonezia.[32] Antagonismul dintre Dragon şi Zeul luptător este susceptibil de numeroase interpretări. Nu intenţionăm să studiem aici diversele planuri de referinţă ale acestui mit exemplar. Vom aminti doar că victoria lui Indra are, în India, o semnificaţie cosmologică. Eliberînd Apele oprite din curgerea lor de Vṛtra, Indra salvează Universul, adică, în termeni mitici, *îl creează din nou*.

Or, este surprinzător să constatăm că acest adversar de temut este într-un fel „fratele" lui Indra, din moment ce a fost creat de tatăl lui, Tvaşṭṛ. Într-adevăr, potrivit mitului, Tvaşṭṛ omisese să-l invite pe fiul său, Indra, la jertfa sucului îmbătător *soma*. Dar reuşind să se apropie de locul sacrificiului, Indra a luat cu forţa licoarea (*soma*). Furios, tatăl său a aruncat în foc ce rămăsese din băutura divină, strigînd: „Creşti şi fii adversarul lui Indra!" Din restul de *soma* vărsat în foc s-a născut Vṛtra.[33] Acesta i-a înghiţit îndată pe zeii Agni şi Soma, iar celelalte divinităţi s-au înspăimîntat. Însuşi Tvaşṭṛ a fost atît de speriat, încît i-a dat arma sa — fulgerul — lui Indra, asigurîndu-i astfel victoria finală.

Nu vom enumera toate fazele luptei. După unele surse[34], Cerul şi Pămîntul s-au născut din trupul lui Vṛtra — aşa cum,

---

[32] În legătură cu acest motiv, vezi studiul nostru în pregătire: „L'Aigle et le Serpent".

[33] **Taittirīya Saṃhitā**, II, 4, 12 şi 5, 1 şi urm.; cf. **Kauśītaki Brāhmaṇa**, XV, 2–3; vezi, de asemenea, A.K. Coomaraswamy, „Angel and Titan", p. 385. Amintim că **Viśvarūpa**, fratele lui Vṛtra, este numit „preotul Devilor" (*Taitt. Saṃh.*, II, 5, 1).

[34] De exemplu **Pañcaviṃśa Brāhmaṇa**, XVIII, 9, 6; cf. Coomaraswamy, *op. cit.*, p. 386, nota 18.

în mitologia mesopotamiană, Marduk a creat Cerul şi Pămîntul din trupul sfîrtecat al lui Tiamat. *Śatapatha* **Brāhmaṇa** (I, 6, 3) povesteşte un amănunt foarte semnificativ: învins, Vṛtra i s-a adresat lui Indra cu următoarele cuvinte: „Nu mă lovi, căci tu eşti acum ce eram eu înainte!" Şi i-a cerut să-l taie în două, ceea ce Indra a şi făcut. Din partea care conţinea *soma*, Indra a creat Luna. Din cealaltă jumătate a lui Vṛtra, adică din partea lui nedivină, a făcut pîntecul oamenilor. De aceea se spune: „Vṛtra este înăuntrul nostru!"[35]

În concluzie, constatăm că aceste mituri şi exegeza lor teologică dezvăluie un aspect mai puţin cunoscut, fiindcă e mai puţin evident, al istoriei divine. S-ar putea aproape spune că este vorba despre o „istorie secretă" a Divinităţii, care nu poate fi înţeleasă decît de iniţiaţi, adică de cei care cunosc tradiţiile şi înţeleg doctrina. „Istoria secretă" vedică dezvăluie, pe de o parte, consangvinitatea Devilor şi a Asurilor, faptul că aceste două clase de Fiinţe supraomeneşti au o origine comună; pe de altă parte, ea pune în evidenţă identitatea contrariilor (*coincidentia oppositorum*) în structura profundă a divinităţilor, care se arată, rînd pe rînd, sau simultan, binevoitoare şi înfricoşătoare, creatoare şi distrugătoare, solare şi ofidiene (adică manifeste şi virtuale) etc. Recunoaştem aici efortul spiritului indian de a degaja un principiu unic de explicare a Lumii, de a ajunge la o perspectivă în care contrariile se abolesc, iar opoziţiile se anulează. Metafizica clasică nu va face altceva decît să elaboreze şi să sistematizeze această concepţie totală asupra realului, schiţată în Vede şi în **Brāhmaṇe**. Ce se dovedeşte a fi contradictoriu, imperfect, rău, „demoniac" etc. în lumea noastră pămîntească este explicat ca un aspect negativ al realităţii. Devii şi Asurii sînt modalităţi complementare sau momente succesive ale aceleiaşi puteri divine.

---

[35] Evident, o aluzie la aspectul ofidian al intestinelor. Dar această imagine a fost punctul de plecare al unor speculaţii asupra valorii mistice a hranei şi a digestiei, apoi, de aici, asupra forţelor divine care se află în stare latentă în om.

Cele două planuri de referinţă

Evident, lucrul acesta nu este adevărat decît într-o perspectivă transcendentală şi atemporală; în experienţa imediată a omului, în existenţa lui concretă, istorică, Devii se opun Asurilor, şi omul este dator să urmărească binele şi să lupte împotriva răului. *Ceea ce este adevărat la scara eternităţii nu este neapărat adevărat în plan temporal.* Lumea a ajuns să existe ca urmare a unei rupturi a unităţii primordiale. Existenţa Lumii, ca şi existenţa *în* Lume, presupune despărţirea Întunericului de Lumină, distincţia între Bine şi Rău, alegerea şi tensiunea. Dar, pentru India, Cosmosul nu este modalitatea de a fi exemplară şi de nedepăşit a realului, iar existenţa în Lume nu este considerată ca *summum bonum*. Atît Cosmosul, cît şi existenţa omului în Cosmos sînt situaţii particulare — iar o situaţie particulară nu poate epuiza bogăţiile fabuloase ale Fiinţei. Idealul spiritului indian este, după cum se ştie, *jīvan mukta*, „eliberatul în viaţă", adică cineva care, trăind în Lume, nu este condiţionat de structurile Lumii, cineva care nu mai este „în situaţie", ci, aşa cum spun textele, e „liber să se mişte după voie" (*kamacarin*). *Jīvan mukta* trăieşte simultan în timp şi în eternitate; existenţa lui este paradoxală, în sensul că reprezintă o *coincidentia oppositorum* imposibil de înţeles sau de imaginat.

Eforturile depuse de om pentru depăşirea contrariilor îi permit să iasă din situaţia lui imediată şi personală, şi să se ridice la o perspectivă transsubiectivă; cu alte cuvinte, să ajungă la cunoaşterea metafizică. În experienţa imediată, omul este alcătuit din perechi de contrarii. Mai mult: nu numai că deosebeşte plăcutul de neplăcut, plăcerea de durere, prietenia de duşmănie, dar este chiar înclinat să creadă că aceste contrarii sînt valabile şi în absolut; altfel spus, că realitatea ultimă poate fi definită prin aceleaşi perechi de contrarii ce caracterizează realitatea imediată, în care omul este cufundat prin simplul fapt că trăieşte în Lume. Miturile, riturile şi speculaţiile filozofice indiene zdruncină această tendinţă umană de a considera experienţa

imediată a Lumii ca o cunoaştere valabilă pe plan metafizic, reflectînd, am putea zice, realitatea ultimă. Este ştiut că depăşirea contrariilor e un laitmotiv al spiritualităţii indiene. Prin reflecţie filozofică şi contemplaţie — aşa cum ne învaţă **Vedānta** — sau prin tehnici psihofiziologice şi meditaţii — cum recomandă Yoga —, ajungem să transcendem opoziţiile, chiar să realizăm *coincidentia oppositorum* în propriul nostru corp şi în propriul nostru spirit.

Vom menţiona mai departe cîteva metode indiene de abolire a contrariilor. Pentru moment să spunem doar că, în India, ca în orice cultură tradiţională, adevărurile fundamentale sînt formulate la toate nivelurile cunoaşterii, deşi sînt exprimate prin mijloace proprii diferitelor planuri de referinţă. Principiile clar expuse şi articulate în Upanişade sau în sistemele filozofice se regăsesc în practicile religioase populare sau în folclorul religios. E semnificativ, de exemplu, să constatăm că în anumite texte ale vişnuismului medieval, Arhidemonul Vṛtra s-a transformat într-un brahman, un luptător exemplar şi chiar un sfînt.[36] Demonul **Rāvaṇa**, care o făcuse prizonieră pe **Sītā** şi o dusese în Ceylon, este considerat în acelaşi timp autorul unui tratat de medicină magică infantilă, **Kumāratantra**. Un demon, autor al unui tratat conţinînd formule şi ritualuri antidemoniace! Zeiţa **Hārītī** ar fi obţinut dreptul să mănînce copii în urma meritelor dobîndite într-o existenţă anterioară.[37]

Aceste cazuri nu constituie o excepţie: mulţi demoni au reputaţia de a-şi fi cîştigat prestigiul demoniac prin faptele bune săvîrşite în existenţe anterioare. Altfel spus: *binele* poate servi la săvîrşirea *răului*. Prin eforturile sale ascetice, o fiinţă demoniacă dobîndeşte libertatea de a face răul; asceza conduce la obţinerea unei rezerve de forţe magice care permit întreprinderea oricărei acţiuni fără vreo deosebire de valoare „morală". Toate aceste exemple nu sînt decît ilustrări particulare şi populare ale doctrinei indiene funda-

---

[36] Cf. M. Eliade, „Notes de démonologie" (*Zalmoxis*, I, 1938, pp. 197–203), pp. 201 şi urm.

[37] Cf. „Notes de démonologie", p. 201.

mentale potrivit căreia binele şi răul n-au nici sens, nici raţiune de a fi decît în lumea aparenţelor, în existenţa profană şi neiluminată. În schimb, în perspectiva transcendentală, binele şi răul sînt la fel de iluzorii şi de relative ca toate celelalte perechi de contrarii: cald-frig, plăcut-neplăcut, lung-scurt, vizibil-invizibil etc.

Toate miturile, riturile şi credinţele pe care le-am menţionat au în comun o notă esenţială: ele îl silesc pe om să se comporte altfel decît ar fi înclinat să o facă spontan, să contrazică prin gîndire ceea ce îi arată experienţa imediată şi logica elementară: într-un cuvînt, să devină ceea ce nu este — ceea ce nu poate fi — în starea profană, neiluminată, în condiţia lui umană. Altfel spus, aceste mituri şi hermeneutica lor au o funcţie iniţiatică. Se ştie că, în societăţile tradiţionale, iniţierea îl pregăteşte pe adolescent să asume responsabilităţile persoanelor adulte, adică îl introduce în viaţa religioasă, îl familiarizează cu valorile spirituale. Prin iniţiere, adolescentul accede la o cunoaştere transpersonală, care îi era pînă atunci inaccesibilă.[38] Or, aşa cum am văzut mai înainte, miturile indiene ale identităţii contrariilor (*coincidentia oppositorum*) îl ajută pe cel care meditează la ele să depăşească planul experienţei imediate şi să descopere o dimensiune absconsă a realităţii.

Mituri şi rituri ale integrării

Cele cîteva exemple pe care le-am comentat nu sînt excepţii în istoria spiritului indian. Aşa cum am mai spus, în India a integra, a unifica, a totaliza, într-un cuvînt a aboli contrariile şi a reuni fragmentele constituie demersul de predilecţie al Spiritului. Lucrul acesta este evident încă din concepţia brahmanică a sacrificiului. Oricare ar fi fost rolul jertfei în protoistoria indo-ariană şi în perioada vedică, e cert că începînd cu **Brāhmaṇele** ea devine principalul mijloc de restaurare a unităţii primordiale. Într-adevăr, prin sacrificiu se unesc membrele sfîrtecate ale lui **Prajāpati**, adică se

---

[38] Relativ la funcţia şi morfologia iniţierilor, vezi *Naissances mystiques*, Paris, 1959.

reconstituie Fiinţa divină, sacrificată la începuturile Timpurilor, pentru ca din trupul ei să se poată naşte Lumea. Funcţia esenţială a jertfei este de a pune din nou laolaltă (**samdhā**) ceea ce a fost fragmentat *in illo tempore*. O dată cu reconstituirea simbolică a lui **Prajāpati**, în însăşi persoana oficiantului se operează un proces de reintegrare. Reunind prin ritual fragmentele lui **Prajāpati**, oficiantul se „adună" (*saṃharati*) pe sine însuşi, adică se străduieşte să restabilească unitatea adevăratului său Sine. Aşa cum scrie Ananda Coomaraswamy, unificarea şi actul de a deveni sine însuşi reprezintă în acelaşi timp o moarte, o renaştere şi o căsătorie.[39] De aceea, simbolismul jertfei indiene este extrem de complex: el conţine simultan simboluri cosmologice, sexuale şi iniţiatice.

Sacrificiul conceput ca mijlocul de unificare prin excelenţă ilustrează, alături de numeroase alte exemple, aspiraţia nestăvilită a spiritului indian spre transcenderea contrariilor şi spre ridicarea la nivelul unei realităţi totale. Istoria ulterioară a spiritualităţii indiene s-a dezvoltat aproape exclusiv în această direcţie. Asta explică, printre altele, de ce spiritul indian a refuzat să acorde o valoare Istoriei şi de ce India tradiţională nu a avut conştiinţă istorică. Căci, în raport cu realitatea totală, ceea ce numim noi Istoria Universală nu reprezintă decît un moment particular al unei drame cosmice grandioase. India, ţinem să subliniem acest lucru, a refuzat să acorde o semnificaţie exagerată unei realităţi care nu era, pentru ontologia ei, decît un aspect efemer al unei situaţii particulare; adică „situaţiei omului în Istorie", cum o numim noi azi.

Androginul în secolul al XIX-lea

Séraphita este fără îndoială cel mai încîntător dintre romanele fantastice ale lui Balzac. Nu din cauza teoriilor lui Swedenborg, de care este pătruns pînă la ultima fibră, ci

---

[39] Cf. „Atmayajña: Self-Sacrifice", p. 388. Cf. *ibid.*, p. 372, referitor la „adunarea" oficiantului prin mijlocirea sacrificiului.

pentru că Balzac a reuşit să dea o strălucire fără seamăn unei teme fundamentale a antropologiei arhaice: androginul considerat drept imaginea exemplară a omului perfect. Ne amintim cadrul şi subiectul romanului. Într-un castel situat la marginea satului Jarvis, în apropierea fiordului Stromfjord, trăia o fiinţă stranie de o frumuseţe schimbătoare şi melancolică. Asemenea multor personaje ale lui Balzac, părea să ascundă un teribil „secret", un „mister" de nepătruns. Dar de data aceasta nu mai este vorba de un „secret" ca acela al lui Vautrin. Personajul din *Séraphita* nu este un om ros de propriul destin şi în conflict cu societatea. Este o fiinţă deosebită calitativ de restul muritorilor, şi „misterul" său nu ţine de episoade tenebroase ale trecutului, ci de structura propriei sale existenţe. Căci misteriosul personaj o iubeşte pe Minna şi este iubit de ea. Ea îl vede ca pe un bărbat, Séraphitus; dar el mai este iubit şi de Wilfred, în ochii căruia trece drept femeie, Séraphita.

Acest perfect androgin se născuse din părinţi care fuseseră discipolii lui Swedenborg. Deşi nu ieşise niciodată din fiordul lui, deşi nu deschisese nici o carte, nu vorbise cu nici un savant şi nu practicase nici o artă, Séraphitus-Séraphita dovedea o mare erudiţie, iar facultăţile sale mintale le depăşeau pe cele ale muritorilor. Balzac descrie cu o patetică naivitate calităţile acestui androgin, viaţa lui solitară, extazele lui contemplative. Toate acestea, desigur, pe baza doctrinelor lui Swedenborg, căci romanul este scris mai cu seamă pentru a ilustra şi comenta teoriile acestuia despre omul perfect. Dar androginul lui Balzac nu aparţine decît în foarte mică măsură vieţii pămînteşti. Viaţa lui spirituală este în întregime îndreptată spre cer. Séraphitus-Séraphita trăieşte numai pentru a se purifica şi pentru a iubi. Deşi Balzac nu o spune clar, se înţelege că Séraphitus-Séraphita nu poate părăsi viaţa pămîntească înainte de a fi cunoscut iubirea. Este poate ultima perfecţiune şi cea mai de preţ: a iubi *cu adevărat* şi în acelaşi timp două fiinţe, de sexe opuse. O dragoste serafică, evident, ceea ce nu înseamnă totuşi o dragoste abstractă, generală. Androginul lui Balzac iubeşte

două fiinţe bine individualizate; el rămîne deci în planul concret al vieţii. Iar aici, pe pămînt, nu este un înger, ci un om perfect, adică o „fiinţă totală“.

Séraphita este ultima mare creaţie literară europeană care are drept motiv central mitul androginului. Subiectul a fost reluat şi de alţi scriitori din secolul al XIX-lea, dar operele lor sînt mediocre, dacă nu chiar de-a dreptul proaste. Ca o curiozitate, să amintim *L'Androgyne* al lui Péladan (1891), al optulea volum din seria de douăzeci de romane intitulate *La décadence latine*. În 1910, Péladan a revenit asupra aceluiaşi subiect în broşura intitulată *De l'androgyne* (seria „Les idées et les formes“), care nu este complet lipsită de interes, în ciuda informaţiei confuze şi a aberaţiilor pe care le conţine. Întreaga operă a lui Sar Péladan — pe care nimeni nu mai are curajul să o citească astăzi — pare dominată de motivul androginului. Anatole France scria „că este obsedat de ideea hermafroditului care stă la baza tuturor cărţilor sale“. Dar toată producţia literară a lui Sar Péladan — ca de altfel şi a modelelor lui contemporane: Swinburne, Baudelaire, Huysmans — se dezvoltă sub un semn total diferit de cel al romanului *Séraphita*: eroii lui Péladan sînt „perfecţi“ în planul senzualităţii. Semnificaţia metafizică a „omului perfect“ se degradează şi sfîrşeşte prin a dispărea în a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

Decadentismul francez şi englez revine sporadic la tema androginului[40], dar totdeauna este vorba despre un hermafroditism morbid, chiar satanic (ca, de exemplu, la Aleister Crawley). Ca în toate marile crize spirituale ale Europei, şi aici ne aflăm în faţa unei *degradări a simbolului*. Cînd spiritul nu mai este capabil să perceapă semnificaţia metafizică a unui simbol, acesta este înţeles în planuri din ce în ce mai vulgar-concrete. La scriitorii decadenţi, androginul este înţeles doar ca un hermafrodit în care cele două sexe coexistă anatomic şi fiziologic. Nu mai este vorba despre o plenitudine datorată fuziunii sexelor, ci de o supraabundenţă

---

[40] Cu privire la întreaga mişcare, cf. Mario Praz, *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica*, Milano-Roma, 1930.

a posibilităţilor erotice. Nu se mai pune problema apariţiei unui nou tip de umanitate, în care fuziunea sexelor ar fi produs o nouă conştiinţă, apolară, ci doar aceea a unei aşa-zise perfecţiuni senzuale, rezultînd din prezenţa activă a celor două sexe.

Această concepţie asupra hermafroditului a fost foarte probabil încurajată de cercetarea atentă a anumitor opere ale sculpturii antice. Însă scriitorii decadenţi nu cunoşteau faptul că în Antichitate hermafroditul reprezenta o situaţie ideală pe care oamenii încercau să o actualizeze spiritual prin intermediul riturilor; dar că, dacă un copil dădea la naştere semne de hermafroditism era ucis de proprii lui părinţi. Altfel spus, hermafroditul concret, anatomic, era considerat ca o aberaţie a Naturii sau ca un semn de mînie a zeilor şi, prin urmare, era suprimat imediat. Numai androginul ritual constituia un model, deoarece implica nu cumulul organelor anatomice, ci, în mod simbolic, totalitatea puterilor magico-religioase aferente celor două sexe.

Romantismul german

E suficient să ne întoarcem spre romanticii germani pentru a ne da seama de distanţa care desparte idealul unui Péladan de cel al unui Novalis. Pentru romanticii germani androginul ar fi tipul omului perfect al viitorului.[41] Ritter, doctor celebru şi prieten al lui Novalis, schiţase în cartea lui, *Fragmente aus dem Nachlass eines jungen Physikers,* o întreagă filozofie a androginului. Pentru Ritter, omul viitorului va fi, ca Isus, androgin. „Eva, scrie el, s-a născut din bărbat fără ajutorul femeii; Cristos s-a născut din femeie fără ajutorul bărbatului; Androginul va lua naştere din amîndoi. Dar soţul şi soţia se vor contopi într-o singură, într-o aceeaşi strălucire.“ Corpul care se va naşte atunci va fi nemuritor.

---

[41] În legătură cu ceea ce urmează, vezi Fr. Giese, *Der romantische Charakter*, vol. I: *Die Entwicklung des androgynen Problems in der Frühromantik*, Langensalza, 1919. Cf. şi M. Eliade, *Mitul reintegrării*, pp. 76 şi urm.; Ronald D. Gray, *Goethe the Alchemist* (Cambridge, 1952), cap. X („Male and Female“).

Descriind noua omenire a viitorului, Ritter foloseşte terminologia alchimiei, semn că alchimia era una din sursele romanticilor germani în reactualizarea mitului androginului.

Wilhelm von Humboldt s-a ocupat de acelaşi subiect într-o scriere de tinereţe, *Über die männliche und weibliche Form*, în care a tratat mai ales androginia divină, temă arhaică şi extrem de răspîndită, de care ne vom ocupa mai tîrziu. Friedrich Schlegel a abordat şi el idealul androginului în eseul *Über die Diotima*, criticînd accentuarea caracterelor exclusiv masculine sau feminine la care se ajunge prin educaţie şi prin obiceiurile moderne. Căci, scria el, scopul către care trebuie să tindă specia umană este reintegrarea progresivă a sexelor pînă la obţinerea androginiei.

Dar dintre autorii romantici, Franz von Baader a fost cel care a acordat problemei androginului o importanţă deosebită. După Baader, androginul a existat la început şi el va exista din nou la sfîrşitul timpurilor. Principalul izvor de inspiraţie al lui Baader era Jakob Böhme. El a luat de la Böhme ideea unei prime căderi în păcat a lui Adam: somnul, în timpul căruia soaţa lui celestă s-a desprins de el. Dar datorită lui Cristos omul va redeveni androgin, asemănător îngerilor. Baader scria că „scopul căsătoriei ca taină sfîntă este restaurarea imaginii celeste sau angelice a omului, aşa cum ar trebui el să fie". Dragostea sexuală nu trebuie confundată cu instinctul reproducerii: adevărata ei funcţie este „să ajute bărbatul şi femeia să integreze în plan interior imaginea umană completă, adică imaginea divină originară".[42] Baader era de părere că teologia care va prezenta „păcatul originar ca o dezintegrare a omului, iar mîntuirea şi învierea ca o reintegrare a lui" va triumfa asupra celorlalte teologii.[43]

Pentru a afla sursele acestei revalorizări a androginului în romantismul german, ar trebui să analizăm concepţiile lui Jakob Böhme şi ale altor teozofi din veacul al XVII-lea,

---

[42] *Gesammelte Werke*, III, p. 309, reprodus de Ernst Benz în antologia sa *Adam. Der Mythus des Urmenschen*, München, 1955, pp. 221 şi urm.

[43] *Gesammelte Werke*, III, p. 306; Benz, *op. cit.*, p. 219. Vezi şi E. Susini, *Franz von Baader et le romantisme mystique* (Paris, 1942).

în special ale lui J.G. Gichtel şi Gottfried Arnold. Ceea ce se va putea face fără greutate, datorită antologiei comentate realizate de profesorul E. Benz, *Adam. Der Mythus des Urmenschen* (München, 1955). Pentru Böhme, somnul lui Adam reprezintă prima cădere în păcat: Adam s-a desprins de lumea divină şi „s-a închipuit" cufundat în Natură, fapt prin care s-a degradat şi a devenit pămîntean. Apariţia sexelor este o consecinţă directă a acestei prime căderi în păcat. Potrivit unor continuatori ai lui Böhme, văzînd animalele împerechindu-se, Adam a fost tulburat de dorinţă, şi Dumnezeu i-a dat sexul ca să evite lucruri şi mai rele.[44] O altă idee fundamentală a lui Böhme, Gichtel şi a altor teozofi era că Sophia, Fecioara divină, se afla iniţial înăuntrul Omului primordial. Acesta voia să o domine, fapt care a făcut-o pe Fecioară să se separe de el. După părerea lui Gottfried Arnold, din cauza dorinţei trupeşti şi-a pierdut Fiinţa primordială „soţia ocultă". Dar, chiar în starea decăzută de azi, cînd un bărbat iubeşte o femeie, el tot pe Fecioara celestă[45] o doreşte în adîncul său. Böhme compara pierderea naturii androgine a lui Adam cu crucificarea lui Cristos.[46]

Probabil că Jakob Böhme a luat ideea androginului nu din Cabala, ci din alchimie, a cărei terminologie o utilizează de altfel.[47] Într-adevăr, unul dintre numele Pietrei Filozofale era tocmai *Rebis*, „fiinţa dublă" (literal: „două lucruri") sau Androginul ermetic. *Rebis* se năştea din unirea lui Sol cu Luna, sau, în termenii alchimiei, din unirea sulfului cu mercurul.[48]

---

[44] E. Benz, *op. cit.*, pp. 60 şi urm., 67 şi urm., 110. Cf. şi J. Evola, *La Metafisica del Sesso*, Roma, 1958, p. 272 (trad. rom. de Sorin Mărculescu: *Metafizica sexului*, Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 322 — *n. t.*).

[45] E. Benz, pp. 125 şi urm., 129 etc.; J. Evola, *op. cit.*, p. 273 (trad. rom. cit. Sorin Mărculescu, 1994, p. 323 — *n. t.*).

[46] *Der Weg zu Christo*, citat de Hermann Baumann, *Das doppelte Geschlecht*, Berlin, 1955, p. 175.

[47] Cf. J. Evola, p. 271 (trad. rom. cit. Sorin Mărculescu, 1994, p. 321 — *n. t.*). Vezi şi A. Koyré, *La philosophie de Jacob Bœhme* (Paris, 1929), p. 225.

[48] Cf. definiţia termenului *rebis* dată de Michael Meier, 1687, şi citată de John Read, *Prelude to chemistry*, Londra, 1959, p. 239. Cf. şi descrierea androginului după un codex inedit în Carbonelli, *Sulle fonti storiche della chimica*, Roma, 1925, p. 17.

Ar fi inutil să insistăm asupra importanţei androginului în *opus alchymicum* acum, după apariţia lucrărilor fundamentale ale lui C.G. Jung.[49]

Mitul androginului

Nu avem intenţia să rezumăm aici istoria doctrinei androginului în Renaştere, Evul Mediu şi Antichitate. Vom aminti doar că în *Dialoghi d'Amore* Leone Ebreo a încercat să stabilească o legătură între mitul androginului lui Platon şi tradiţia biblică a căderii în păcat, interpretată ca o dihotomie a Omului Primordial.[50] O teorie diferită, dar tot centrată pe unitatea iniţială a fiinţei umane, a fost susţinută de Scottus Eriugena, care se inspira de altfel din Maxim Mărturisitorul. Eriugena consideră că separarea sexelor face parte dintr-un proces cosmic. Diviziunea Substanţelor a început în Dumnezeu şi s-a continuat progresiv pînă în fiinţa umană, separată pe această cale în două — bărbatul şi femeia. De aceea, unificarea Substanţelor trebuie să înceapă în om şi să se înfăptuiască din nou pe toate planurile fiinţei, inclusiv în Dumnezeu. În Dumnezeu nu mai există diviziune, căci Dumnezeu este Tot şi Unu. Pentru Scottus Eriugena, diviziunea sexuală a fost o consecinţă a păcatului, dar ea va lua sfîrşit prin reunificarea fiinţei umane, care va fi urmată de unirea eshatologică a cercului terestru cu Paradisul. Cristos a anticipat reintegrarea finală. Scottus Eriugena îl

---

[49] Cf. în special *Psychologie der Uebertragung*, *passim.*; *Mysterium Coniunctionis*, II, mai ales pp. 224 şi urm. Vezi şi John Read, *op. cit.*, pl. XVI şi LX etc. *Mitul reintegrării*, pp. 82 şi urm. Să adăugăm că androginul continuă să preocupe gîndirea teologică contemporană. Cf., de exemplu, lucrarea *Die Gnosis des Christentums* (Salzburg, 1939), a teologului catolic Georg Koepgen, în care Cristos ca şi Biserica şi preoţii sînt consideraţi androgini (pp. 316 şi urm.: cf. Jung, *Myst. Conj.*, II, 130 şi urm.). Şi pentru N. Berdiaev, omul perfect al viitorului va fi androgin, aşa cum a fost Cristos (cf. *The Meaning of the Creative Act*, 1916, traducere engleză, 1955, p. 187; cf. şi Donald A. Lowrie, *Revellions Prophet. A Life of Nicolai Berdjaev*, New York, 1960, pp. 75 şi urm.).

[50] Leone Ebreo, *Dialoghi d'Amore*, ed. Caramella, Bari, 1929, pp. 417 şi urm.; E. Benz, *op. cit.*, pp. 31 şi urm.

citează pe Maxim Mărturisitorul, potrivit căruia Cristos unificase sexele în propria-i natură, căci, înviind, nu era „nici bărbat, nici femeie, deşi se născuse şi murise bărbat“.[51]

Să amintim de asemenea că mai multe comentarii de tip *midraş* spuneau că Adam a fost androgin. După *Bereshit rabbā*, „la Facere, Adam şi Eva stăteau spate în spate, lipiţi de umeri: atunci Dumnezeu i-a despărţit printr-o lovitură de secure, care i-a separat în două. Alţii sînt de altă părere: primul om (Adam) era bărbat pe partea dreaptă şi femeie pe stînga; dar Dumnezeu l-a tăiat în două jumătăţi“[52]. Mai cu seamă anumite secte gnostice creştine au acordat însă ideii androginului un loc central în cadrul doctrinelor lor. După informaţiile transmise de Sfîntul Ipolit[53], Simon Magul numea spiritul primordial *arsénothélys*, „bărbat-femeie“. Şi naasenii[54] îl concepeau pe Adamas, Omul celest, ca pe un *arsénothélys*. Adam cel terestru, care nu era decît o imagine a arhetipului celest, era şi el androgin. Dat fiind că oamenii se trag din acel Adam, *arsénothélys*-ul există, virtual, în fiecare om, iar perfecţiunea spirituală constă tocmai în a regăsi această androginie în sine însuşi. Spiritul suprem, Logosul, era şi el androgin. Iar reintegrarea finală, „a realităţilor spirituale ca şi a celor animale şi materiale ar urma să se realizeze într-un om, în Isus fiul Mariei“ (*Refutatio*, V, 6). În concepţia naasenilor, drama cosmică comportă trei elemente: 1° logosul preexistînd ca totalitate divină şi universală; 2° căderea în păcat, avînd drept rezultat fragmentarea Creaţiei şi suferinţa; 3° venirea Mîntuitorului, care va reintegra în unitatea lui nenumăratele fragmente ce constituie azi Universul. Pentru naaseni, androginia este un moment al grandiosului proces de totalizare cosmică.

---

[51] *De divisionibus Naturae*, II, 4; II, 8, 12, 14; texte citate de Evola, *op. cit.*, p. 180. (trad. rom. cit. Sorin Mărculescu, 1994, p. 219 — *n. t.*)

[52] Texte citate în M. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, p. 361 (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1994, p. 386 — *n. t.*). Vezi şi *Mitul reintegrării*, pp. 90 şi urm.

[53] *Refutatio omn. haer*, VI, 18.

[54] *Refutatio*, V, I–II, Cf. M. Eliade, *Mitul Reintegrării*, pp. 86 şi urm.

În *Epistola Preafericitului Eugnoste*, din a cărui formă manuscrisă au fost recent descoperite două exemplare la Khenoboskion, Tatăl ceresc creează el însuşi o fiinţă umană androgină. Prin unirea cu Sophia sa, această fiinţă procreează un fiu androgin. „Fiul acesta e Tatăl cel dintîi născător, Fiul Omului, care mai este numit şi Adam al Luminii. (...) El se împreunează cu Sophia sa şi dă naştere unei mari lumini androgine care este, pe numele său bărbătesc, Mîntuitorul, creator al tuturor lucrurilor, iar pe numele său femeiesc, Sophia, născătoare a toate cele, care mai e numită şi Pistis. Aceste două ultime entităţi dau naştere altor şase perechi spirituale androgine care produc alte 72, apoi 360 de entităţi..."[55] După cum se vede, este vorba despre un întreg şir descinzînd dintr-un Tată androgin, şi care se repetă la niveluri descrescînde (mai îndepărtate de „Centrul" unde se află Tatăl autogen).

Androginia este de asemenea atestată în *Evanghelia lui Toma*, care, fără să fie o scriere gnostică propriu-zisă, arată atmosfera mistică a creştinismului ce se năştea. Remaniată şi reinterpretată, această scriere s-a bucurat de altfel de o popularitate destul de mare în rîndul primilor gnostici, iar traducerea ei în dialectul sa'idic figura în biblioteca gnostică de la Khenoboskion. În *Evanghelia lui Toma,* Isus spune, adresîndu-se discipolilor săi: „Cînd veţi transforma cei doi «a fi» într-unul singur, şi cînd veţi face ce e înăuntru la fel cu ce e în afară şi ce e în afară la fel cu ce e înăuntru, şi ceea ce e sus la fel cu ceea ce e jos! Şi dacă veţi face bărbatul şi femeia într-unul singur, astfel încît bărbatul să nu mai fie bărbat, iar femeia să nu mai fie femeie, atunci veţi intra în Împărăţie."[56] Într-un alt logion (nr. 106, ed. Puech;

---

[55] J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, vol. I (Paris, 1958), pag. 211. Esenţialul din *Epistola Preafericitului Eugnoste* se găseşte într-o altă povestire gnostică de la Khenoboskion, *Sophia lui Isus*, care era deja accesibilă într-o a doua redactare în Codexul de la Berlin. Cf. Doresse, I, 215 şi urm.

[56] Doresse, *op. cit.*, vol. II (1959), p. 95; A. Guillaumont, H.-Ch. Puech etc., *L'Évangile selon Thomas* (1959), log. 17–18; Robert M. Grant, *The Secret Sayings of Jesus* (New York, 1960), pp. 143 şi urm.

n. 103 Grant), Isus spune: „Cînd veţi face aşa încît cei doi să fie unul singur, veţi deveni fii ai Omului şi dacă veţi spune: «Munte, mută-te!» acesta se va muta“ (Doresse, II, p. 109, n. 110). Expresia „a deveni unul“ mai este menţionată încă de trei ori (log. 4 Puech; 3 Grant; 10 Grant, 11 Puech; 24 Grant, 23 Puech). Doresse face trimitere la cîteva paralele din *Noul Testament* (*Ioan*, 17, 11; 20–23; *Romani*, 12, 4–5; I *Corintieni*, 12, 27 etc.). Important este mai cu seamă pasajul din *Galateni*, 3, 28: „Nu mai este nici Iudeu, nici Grec; nu mai este nici rob, nici slobod; nu mai este nici parte bărbătească, nici parte femeiască, fiindcă toţi sînteţi una în Cristos Isus.“ Această unitate este cea a primei creaţii, anterioară creării Evei, cînd „Omul“ nu era nici bărbat, nici femeie (Grant, p. 144). După *Evanghelia lui Filip* (Codex X de la Khenoboskion), separarea sexelor — crearea Evei, despărţită de trupul lui Adam — a fost principiul morţii. „Cristos a venit să restabilească ce a fost astfel «despărţit» la început şi să unească din nou pe cei doi. Cei care au murit pentru că au fost despărţiţi vor fi reînviaţi de el printr-o nouă unire!“ (Doresse, II, p. 157).

Alte scrieri conţin pasaje asemănătoare despre unificarea sexelor ca semn al Împărăţiei. „Întrebat de cineva despre momentul cînd va veni Împărăţia, Domnul însuşi a răspuns: «Cînd cei doi vor fi unul, ceea ce e în afară la fel cu ceea ce e înăuntru şi bărbatul cu femeia — nici bărbat, nici femeie!»“ (*A II-a Epistolă a lui Clement*, cit. Doresse, II, 157). Citatul menţionat în *Epistola lui Clement* provine probabil din *Evanghelia după egipteni*, din care Clement din Alexandria a păstrat următorul pasaj: „Cînd Salomeea a întrebat cînd vor fi cunoscute lucrurile despre care el vorbea, Domnul a spus: «Cînd veţi călca în picioare veşmintele ruşinii şi cînd cei doi vor deveni unul şi cînd bărbatul şi cu femeia nu vor fi nici bărbat, nici femeie.»“ (*Stromates*, III, 13, 92; Doresse, II, 158).

Nu este aici locul potrivit pentru a studia originea acestor formule gnostice şi paragnostice referitoare la totalitatea divină şi la androginia „omului perfect“. Se ştie că izvoarele

gnosticismului sînt extrem de disparate; alături de gnoza evreiască, de speculaţiile asupra lui Adam primordial şi asupra Sophiei, trebuie menţionat aportul doctrinelor neoplatoniciene şi neopitagoreice, precum şi influenţe orientale, mai cu seamă iraniene. Dar, aşa cum am văzut, Sf. Pavel şi Evanghelia lui Ioan socoteau deja androginia printre caracteristicile perfecţiunii spirituale. Într-adevăr, a deveni „şi bărbat şi femeie" sau a nu fi „nici bărbat, nici femeie" sînt expresii plastice prin care limbajul încearcă să descrie *metánoia*, „conversiunea", răsturnarea valorilor. Este la fel de paradoxal să fii „şi bărbat şi femeie" ca şi să redevii copil, să te naşti din nou, să treci prin „poarta strîmtă".

Desigur, concepţii asemănătoare au circulat şi în Grecia. În *Banchetul* (189 E–193 D), Platon descria omul primitiv ca o fiinţă bisexuată de formă sferică. Ceea ce interesează studiul nostru este faptul că, în speculaţia metafizică a lui Platon, la fel ca şi în teologia unui Filon din Alexandria, la teozofii neoplatonicieni şi neopitagoricieni, ca şi la ermetiştii a căror sursă era Hermes Trismegistul sau Poimandres, sau la numeroşi gnostici creştini, *perfecţiunea umană era imaginată ca o unitate fără fisuri.* De altfel, aceasta nu era decît o reflexie a perfecţiunii divine, a Întregului-Unu. În *Discursul perfect*, Hermes Trismegistul îi dezvăluie lui Asclepios că „Dumnezeu nu are nume sau mai curînd le are pe toate, deoarece el este în acelaşi timp Unu şi Întregul. Bucurîndu-se în veci de fecunditatea celor două sexe, el dă mereu naştere la tot ceea ce a avut intenţia să procreeze.
— Cum, Trismegiste, spui că Dumnezeu are ambele sexe?
— Da, Asclepios, şi nu numai Dumnezeu, ci şi toate fiinţele însufleţite şi vegetale..."[57]

Androginia divină

Tocmai această idee a bisexualităţii universale, decurgînd în mod necesar din ideea bisexualităţii divine ca model şi principiu al oricărei existenţe, poate aduce lămuriri în dome-

---

[57] *Corpus Hermeticum*, II, 20, 21.

niul cercetării noastre. Căci, în fond, o asemenea concepție implică ideea că perfecțiunea, deci Ființa, constă în ultimă instanță într-o unitate-totalitate. Tot ce *este* prin excelență trebuie să fie total, comportînd *coincidentia oppositorum* la toate nivelurile și în toate contextele. Fapt verificat atît în androginia zeilor, cît și în riturile de androginizare simbolică, dar și în cosmogoniile care explică Lumea pornind de la un Ou cosmogonic sau de la o totalitate primordială de forma unei sfere. Idei, simboluri și rituri asemănătoare se întîlnesc nu numai în lumea mediteraneană și a Orientului Apropiat antic, dar și în multe alte culturi exotice și arhaice. O asemenea răspîndire nu se poate explica decît prin faptul că aceste mituri ofereau o imagine satisfăcătoare a divinității, chiar a realității ultime, ca totalitate nedivizată, și îndemnau în același timp omul să se apropie de această plenitudine prin rituri sau tehnici mistice de reintegrare.

Cîteva exemple ne vor ajuta să înțelegem mai bine acest fenomen religios. În cele mai vechi teogonii grecești, Ființe divine neutre sau feminine procreează singure. Această partenogeneză implică androginia. Potrivit tradiției transmise de Hesiod (*Teogonia*, 124 și urm.), din Haos (neutru) s-au născut Erebe (neutru) și Noaptea (feminin). Terra a dat naștere singură Cerului înstelat. Sînt formule mitice ale totalității primordiale, incluzînd toate forțele, deci toate perechile de contrarii: haosul și formele, tenebrele și luminile, virtualul și manifestatul, bărbatul și femeia etc. Ca expresie exemplară a puterii creatoare, bisexualitatea se numără printre atributele de prestigiu ale divinității. Hera i-a conceput singură și i-a născut pe Hefaistos și pe Tifeu, iar această „zeiță nupțială apare mai întîi ca fiind androgină“[58]. La Labranda, în Caria, era adorat un Zeus bărbos cu „șase mamele dispuse în triunghi pe piept“[59]. Herakles, eroul viril prin excelență, și-a schimbat veșmintele cu Omfala. În misterele lui Hercule Victor Italiotul, atît zeul, cît și inițiații erau

[58] Marie Delcourt, *Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualité dans l'Antiquité classique*, Paris, 1958, p. 29.
[59] Marie Delcourt, *op. cit.*, p. 30.

îmbrăcați în haine femeiești; așa cum a demonstrat Marie Delcourt, ritului acestuia i se atribuia puterea de „a promova sănătatea, tinerețea, vigoarea și viața cît mai îndelungată a ființei umane, ba poate chiar de a-i conferi un fel de perenitate“[60].

În Cipru era venerată o Afrodită cu barbă numită Afroditos, iar în Italia o Venus cu chelie. Cît despre Dionysos, el era zeul bisexuat prin excelență. Într-un fragment din Eschil (fragmentul 61), cineva spunea văzîndu-l: „De unde vii, bărbatule-femeie, și care este patria ta? Ce fel de veșmînt e acesta?“[61] Inițial, Dionysos era reprezentat ca o ființă robustă și bărboasă, cu puteri îndoite din cauza dublei sale naturi. Abia mai tîrziu, în epoca elenistică, arta a făcut din el un efeminat.[62] Nu ne vom opri asupra celorlalte divinități androgine ale sincretismului, ca, de exemplu, Marea Mamă frigiană și ființele bisexuate cărora le dă ea viață, Agditis și Misé. În ceea ce privește divinitatea desemnată de antici prin numele Hermafrodit, ea a căpătat un statut propriu ceva mai clar destul de tîrziu, către secolul al IV-lea sau al III-lea, iar istoria[63] ei destul de complexă e mai puțin importantă pentru cercetarea noastră.

Nu vom aminti aici divinitățile androgine atestate în alte religii.[64] Numărul lor este considerabil. Ele se întîlnesc atît în religiile complexe și evoluate — de exemplu, la vechii germani, în Orientul Apropiat antic, în Iran, în India, în China, în Indonezia etc. —, cît și la popoarele avînd o cultură arhaică, în Africa, în America, în Melanezia, în Australia și

---

[60] *Ibid.*, p. 36.

[61] Text citat de Marie Delcourt, *op. cit.*, p. 40.

[62] „El îi ia veșmintele care erau simbolul dublei sale naturi: vălul de culoarea șofranului, cingătoarea, *mitra* de aur. Îl lasă în pielea goală, nu despuiat de virilitatea lui, dar prea fragil ca să și-o folosească. Ovidiu (*Metam.*, IV, 20) și Seneca (*Oedip*, 408) spun că avea un «chip de fecioară», ceea ce i-ar fi surprins foarte mult pe pictorii arhaici care îl reprezentau cu o barbă stufoasă“ (Marie Delcourt, *Hermaphrodite*, pp. 42–43). Cu privire la hermafroditismul lui Dionysos, vezi și Karl Lehmann-Hartleben și E.C. Olsen, *Dionysiac Sarcophagi in Baltimore* (Baltimore, 1942), pp. 34 și urm., precum și bibliografia citată în nota 89.

[63] Poate fi citită într-un amplu capitol al Mariei Delcourt, pp. 65 și urm.

[64] Cf. M. Eliade, *Mitul reintegrării*, pp. 99 și urm.; *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 359 și urm (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 384 și urm. — *n. t.*).

în Polinezia.[65] Majoritatea divinităților vegetației și ale fertilității sînt bisexuate sau prezintă urme de androginie. *Sive deus sis, sive dea*, ziceau vechii romani despre divinitățile agricole; și formula rituală *sive mas sive femina* era frecvent utilizată în invocații. În unele cazuri (de exemplu la estonieni), zeitățile agricole sînt considerate bărbați într-un an și femei în anul următor.[66] Dar cel mai curios este faptul următor: sînt androgine zeitățile masculine sau feminine prin excelență, ceea ce este explicabil dacă ținem seama de concepția tradițională potrivit căreia nu poți fi ceva desăvîrșit dacă nu ești simultan și opusul respectivei calități, sau, mai exact, dacă nu ești în același timp multe alte lucruri.

Zurvan, zeul iranian al Timpului fără sfîrșit, era androgin — ca și divinitatea supremă chineză a Tenebrelor și a Luminilor.[67] Aceste două exemple ne arată clar că androginia era prin excelență formula totalității. Căci, așa cum am văzut, Zurvan era tatăl gemenilor Ohrmazd și Ahriman, zei ai Binelui, respectiv Răului — iar Tenebrele și Luminile simbolizează, în China ca și în India, modalitățile nonmanifestate și manifestate ale realității ultime.

Numeroase divinități erau numite „Tată și Mamă".[68] Era o aluzie la plenitudinea lor sau la eventuala lor autogeneză

---

[65] O documentație destul de bogată poate fi găsită la Hermann Baumann. *Das doppelte Geschlecht*, pp. 129–249. Nu vom aborda aici problema cronologiei, foarte importantă. H. Baumann consideră că bisexualitatea divină nu este clar atestată decît începînd cu culturile megalitice (cf. de asemenea observațiile noastre din *Revue d'Histoire des Religions*, 1958, pp.89–92). Cît despre interpretarea bisexuală dată de L.F. Zotz unor idoli paleolitici (*Bull. Soc. Préh. Franc.*, 48, 1951, pp. 333 și urm.), ea a fost respinsă de H. Breuil (*ibid.*, 49, 1952, p. 25) și K.J. Narr (*Anthropos*, 50, 1955, pp. 543 și urm.). Asta nu înseamnă că conceptul de androginie divină ar fi categoric necunoscut populațiilor primitive (vezi, de exemplu, Clyde Kluckhohn, în *Myth and Mythmaking*, editat de Henry A. Murray, New York, 1960, p. 52). Să notăm de asemenea că, la nivelul culturilor arhaice, „totalitatea" poate fi exprimată prin orice pereche de contrarii: feminin-masculin, vizibil-invizibil, Cer-Pămînt, lumină-întuneric.

[66] Cf. *Traité d'Histoire des Religions*, p. 359 (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, p. 384 — *n. t.*).

[67] *Traité d'Histoire des Religions*, p. 360 (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, p. 385 — *n. t.*).

[68] Cf. Alfred Bertholet, *Das Geschlecht der Gottheit*, Tübingen, 1934, p. 19.

şi, în acelaşi timp, o indicaţie asupra puterilor lor creatoare. De asemenea, este foarte probabil ca un număr de „cupluri divine" să constituie elaborări tîrzii ale unei divinităţi primordiale androgine sau personificarea atributelor lor. Întrucît androginia este un semn distinctiv al totalităţii originare în care sînt reunite toate posibilităţile — Omul primordial, Strămoşul mitic al umanităţii este conceput în numeroase tradiţii ca androgin. Am amintit mai sus exemplul lui Adam. Tuisto, primul om din mitologia germanică, era şi el bisexuat; numele său se leagă etimologic de vechiul norvegian *tvistr* („bipartit"), de vedicul *dvis*, de latinescul *bis* etc.[69] În anumite tradiţii, Strămoşul mitic androgin a fost înlocuit cu o pereche de gemeni, ca în India, Yama şi sora lui Yami, ori în Iran, Yima şi Yimagh.

Androginizarea rituală

Toate aceste mituri ale androginiei divine şi ale omului primordial bisexuat dezvăluie modele exemplare pentru comportamentul uman. Prin urmare, androginia este simbolic reactualizată prin rituri. Androginizarea rituală are scopuri multiple, iar morfologia ei este extrem de complexă. Nu ne putem angaja aici în studiul ei. Ne vom mulţumi să amintim doar că, la multe populaţii primitive, iniţierea de pubertate implică androginizarea prealabilă a neofitului. Exemplul cel mai cunoscut — deşi încă insuficient explicat — este oferit de subincizia iniţiatică practicată încă la unele triburi australiene, prin care neofitul primeşte simbolic un organ sexual feminin.[70] Dacă ţinem seama că, pentru australieni, ca de altfel pentru multe alte populaţii primitive, neiniţiaţii sînt asexuaţi şi că accesul la sexualitate este una din consecinţele iniţierii, semnificaţia profundă a acestui rit pare a fi următoarea: nu poţi deveni un bărbat adult pe plan sexual înainte de a fi cunoscut coexistenţa sexelor, andro-

---

[69] Cf. *Mitul reintegrării*, p. 92.

[70] Relativ la această problemă, vezi M. Eliade, *Naissances mystiques*, pp. 62 şi urm.

ginia; altfel spus, nu poți accede la un mod de a fi particular, bine determinat, înainte de a fi cunoscut un mod de a fi total.

Androginia inițiatică nu este marcată totdeauna printr-o operație, ca la australieni. În multe cazuri, ea este sugerată prin travestirea băieților în fete și, *viceversa*, a fetelor în băieți. Obiceiul este atestat la unele triburi africane, dar și în Polinezia.[71] Ne putem întreba dacă nu cumva nuditatea rituală, frecventă în numeroase inițieri de pubertate nu semnifică tot o androginizare simbolică. De asemenea, practicile homosexuale, atestate în diverse inițieri, se explică probabil tot printr-o credință similară, anume că neofiții, în timpul instruirii lor inițiatice, cumulează ambele sexe.

Travestirile intersexuale erau frecvente și în Grecia antică. Plutarh vorbește despre cîteva obiceiuri care i se păreau neobișnuite: „În Sparta, scrie el, cea care se ocupă de pregătirea tinerei mirese o rade în cap, îi pune încălțări și veșminte bărbătești, apoi o culcă pe pat singură în întuneric. Soțul vine la ea într-ascuns (Plutarh, *Lycurg*, 15). În Argos, mireasa își pune o barbă falsă pentru noaptea nunții (Plutarh, *Virtutea femeilor*, p. 245). În Cos, soțul este cel care îmbracă veșminte femeiești ca să-și primească soția (Plutarh, 58, *Problema greacă*).“[72] În toate aceste exemple travestirea intersexuală este un obicei nupțial. Or, este știut că, în epoca arhaică, în Grecia, căsătoriile aveau loc după inițierile de pubertate. Travestirile erau practicate și cu prilejul Oschoforiilor ateniene, ceremonie în care se pot distinge „reminiscențe ale inițierilor masculine, o sărbătoare a culesului viilor și o comemorare a întoarcerii lui Tezeu. Toate acestea s-au sudat atît de bine tocmai pentru că, așa cum a arătat H. Jeanmaire, legenda lui Tezeu are ea însăși rădăcini în vechiul rit social al probațiunilor, a cărui interpretare narativă este, cel puțin în parte“.[73]

Dar, în afara acestor reminiscențe ale travestirilor inițiatice, deghizările intersexuale se practicau în Grecia la anu-

---

[71] H. Baumann, *op. cit.*, pp. 57–58; Eliade, *Naissances mystiques*, p. 64.
[72] Marie Delcourt, *Hermaphrodite*, p. 7.
[73] *Ibid.*, pp. 15–16.

mite ceremonii dionisiace, cu prilejul sărbătorilor Herei la Samos, ca şi cu alte ocazii.[74] Dacă ţinem seama că travestirile erau foarte răspîndite în timpul Carnavalului sau al sărbătorilor de primăvară, în Europa, dar şi în cadrul diverselor ceremonii agricole din India, Persia şi din alte regiuni din Asia[75], înţelegem principala funcţie a acestui rit: pe scurt, e o modalitate de a ieşi din sine însuşi, de a-şi transcende situaţia particulară, extrem de istoricizată, şi de a regăsi situaţia de la începuturi, transumană şi transistorică, acea situaţie care a precedat constituirea societăţii umane; o situaţie paradoxală, imposibil de menţinut în durata profundă, în timpul istoric, dar în care trebuie să te reintegrezi periodic, spre a reface, fie şi numai pentru o clipă, plenitudinea iniţială, sursa neştirbită a sacralităţii şi a puterii.

Schimbarea rituală a costumelor implică o inversare simbolică a comportamentelor, servind drept pretext bufoneriilor carnavaleşti ca şi libertinajului Saturnaliilor. În ultimă instanţă, este o suspendare a legilor şi a obiceiurilor, fiindcă felul în care se comportă acum indivizii de ambele sexe este exact opus comportamentului lor normal. Inversarea comportamentelor presupune confuzia totală a valorilor — notă specifică a oricărui ritual orgiastic. Din punct de vedere morfologic, travestirile intersexuale şi androginia simbolică pot fi asimilate unor orgii ceremoniale. În fiecare din aceste cazuri, se constată o „totalizare" rituală, o reintegrare a contrariilor, o întoarcere la nediferenţiatul primordial. În definitiv, este vorba despre restaurarea simbolică a „Haosului", a unităţii nediferenţiate care a precedat Creaţia, iar această reîntoarcere la indistinct se traduce printr-o supremă regenerare, printr-o prodigioasă sporire a puterii. Este unul dintre motivele care justifică orgia rituală organizată spre binele

[74] Cf. Marie Delcourt, *op. cit.*, pp. 18 şi urm.

[75] Cf. *Traité d'Histoire des Religions*, p. 362 (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, p. 387 — *n. t.*). Schimbarea costumelor cu ocazia căsătoriilor, E. Samter, *Geburt, Hochzeit und Tod* (Berlin, 1911), pp. 92 şi urm. Referitor la această problemă, cf. W. Mannhardt, *Der Baumkultus der Germanen und ihre Nachbarstämme* (Berlin, 1875), pp. 200 şi urm., 480 şi urm.; J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation* (Zürich-Leipzig, 1937), I, pp. 76, 86, 88 şi urm.

recoltelor sau cu prilejul Anului Nou: în primul caz, orgia asigură fertilitatea agricolă; în cel de-al doilea, ea simbolizează întoarcerea la Haosul precosmogonic şi cufundarea în rezervorul nesfîrşit de forţă care exista înainte de Crearea Lumii şi care a făcut posibilă cosmogonia. Anul care urmează a se naşte corespunde Lumii pe cale de a fi creată.[76]

Totalitatea primordială

După cum se vede, riturile totalizării prin androginie simbolică sau prin orgie pot fi valorizate în chip divers. Dar toate sînt practicate cînd trebuie asigurat succesul unui *început*: fie începutul vieţii sexuale şi culturale semnificat prin iniţiere, fie Anul Nou, primăvara, „începutul" reprezentat de orice nouă recoltă. Dacă ne gîndim că, pentru omul din societăţile tradiţionale, cosmogonia reprezintă „începutul" prin excelenţă, înţelegem prezenţa simbolurilor cosmogonice în ritualurile iniţiatice, agricole sau orgiastice. În definitiv, „a începe" un lucru înseamnă că sîntem pe cale de a crea acel lucru, deci că punem în acţiune o enormă rezervă de forţe sacre. Asta explică asemănarea structurală dintre mitul Androginului primordial, Strămoşul umanităţii, şi miturile cosmogonice. Şi într-un caz şi în celălalt, miturile arată că la început, *in illo tempore*, exista o totalitate compactă — şi că această totalitate a fost secţionată ori fracturată pentru ca Lumea sau umanitatea să se poată naşte. Androginului primordial, mai ales androginului sferic descris de Platon, îi corespund, în plan cosmic, Oul cosmogonic sau Uriaşul antropocosmic primordial.

Într-adevăr, un mare număr de mituri cosmogonice descriu starea originară — „Haosul" — ca pe o masă compactă şi omogenă, în care nu se putea distinge nici o formă; sau ca pe o sferă asemănătoare cu un ou, în care Cerul şi Pămîntul erau unite, sau ca pe un Macrantrop uriaş etc. În toate aceste mituri, Creaţia se realizează prin tăierea oului în două

[76] Despre această temă, vezi M. Eliade, *Le Mythe de l'Éternel Retour*, Paris, 1949, pp. 83 şi urm.

jumătăți — reprezentînd Cerul și Pămîntul — sau prin sfîrtecarea Uriașului, sau prin fragmentarea masei unitare.[77]

La început, atît în plan cosmic, cît și în plan antropologic, exista o plenitudine care conținea toate virtualitățile. Dar această obsesie a „începutului", pusă în evidență de atîtea mituri și rituri diferite, trebuie interpretată și într-o altă perspectivă. Căci constatăm că, deși se verifică la niveluri multiple, tendința de unificare, de totalizare se exprimă prin mijloace variate și urmărește scopuri diferite. Reintegrarea contrariilor și abolirea opozițiilor au loc atît în orgia rituală, cît și în androginizarea inițiatică, *dar planurile de realizare nu sînt aceleași*. O reintegrare a principiilor polare se efectuează și prin tehnicile yoga, mai cu seamă prin tehnicile yoga tantrice. Și în acest caz se urmărește obținerea unei „unități-totalități", dar experiența se desfășoară pe mai multe niveluri simultan, iar unificarea finală nu poate fi descrisă decît în termeni transcendentali. Altfel spus, în planul tainicei experiențe a orgiei rituale, al androginizării rituale, sau al întoarcerii la Haosul precosmogonic, avem de a face cu tendințe de reintegrare și de reunificare comparabile, în ceea ce privește structura, cu tendința Spiritului de a se întoarce la Unu-Tot. Nu este nevoie să insistăm asupra acestei tendințe paradoxale a Vieții de a converge spre comportamentul Spiritului.[78] E totuși necesar să precizăm că dacă toate aceste mituri, rituri și tehnici mistice implică o *coincidentia oppositorum* absolută, dacă, din punct de vedere structural, Oul cosmogonic este asimilabil orgiei rituale, androginizării sau situației de *jīvan mukta* — *unitatea-totalitate* nu este aceeași în cazul celui care participă la un ritual orgiastic și în cazul celui care anulează contrariile prin yoga.

Cele cîteva exemple pe care le vom da ne vor permite să înțelegem mai bine varietatea perspectivelor și diferența de

---

[77] Cf. M. Eliade, „Structure et fonction du mythe cosmogonique" (în volumul *La Naissance du Monde*, Paris, 1959, pp. 471–495).

[78] Vezi în acest sens observațiile noastre asupra simbolismului ascensiunii, în *Mythes, rêves et mystères*, Paris, 1957, pp. 133 și urm.

planuri. Am spus deja că androginul nu era admis în Grecia decît ca realitate rituală, copiii născuţi cu semne de hermafroditism fiind imediat ucişi de propriii lor părinţi. Deci în acest caz orice confuzie între realitatea *anatomo-fiziologică* şi realitatea *rituală* este exclusă. În şamanismul siberian, se întîmplă ca şamanul să cumuleze *în mod simbolic* ambele sexe: costumul pe care-l poartă este împodobit cu simboluri feminine, iar în unele cazuri şamanul se străduieşte să imite comportamentul femeilor. Dar se cunosc şi exemple de şamanism în care bisexualitatea este atestată ritual, deci concret: şamanul se poartă ca o femeie, se îmbracă cu haine femeieşti, uneori chiar îşi ia un soţ.[79] Această bisexualitate — sau asexualitate — rituală este socotită a fi un semn al spiritualităţii, al legăturilor cu Zeii şi spiritele — şi totodată o sursă a puterii sacre. Căci şamanul reuneşte în el cele două principii polare; şi întrucît propria lui persoană constituie o hierogamie, el reface simbolic unitatea dintre Cer şi Pămînt, asigurînd prin urmare comunicarea între Zei şi oameni.[80] Această bisexualitate este trăită ritual şi extatic; ea este asumată ca o condiţie indispensabilă depăşirii condiţiei omului profan.

Aspectul aberant al unora dintre practicile şamanice nu trebuie să ne facă să pierdem din vedere că scopul final şi justificarea teologică a asexualităţii sau a bisexualităţii rituale erau *transformarea omului*. Faptul că s-a încercat uneori realizarea acestei transformări prin mijloace implicînd o modificare fiziologică a şamanului nu schimbă natura problemei. Istoria religiilor cunoaşte şi alte cazuri de confuzie a planurilor: cazuri în care se încearcă obţinerea, la nivelul experienţei fiziologice, a unui mod de existenţă spiritual, accesibil numai pe cale rituală sau mistică.

Aceeaşi confuzie între planuri apare şi la şamanii siberieni şi indonezieni care îşi inversează comportamentul sexual

---

[79] M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951, pp. 233 şi urm.

[80] Cf., de exemplu, şamanismul la ngadju-daiaci; Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 317 şi urm.

spre a trăi, *in concreto*, androginia rituală. Nu are nici o importanţă faptul că în aceste ultime cazuri este vorba despre o aberaţie spontană, sau de degradarea unei tehnici mistice indiene, tehnică pe care şamanii nu vor fi ştiut să o aplice sau al cărei sens spiritual îl vor fi uitat. Important este că androginizarea rituală de tip şamanic, mai ales cînd se prezintă sub forme aberante, trădează un efort disperat de a ajunge, prin mijloace concrete, fiziologice, la o totalitate paradoxală a fiinţei umane. Altfel spus, şi în acest caz trebuie să facem distincţia între *scopul urmărit* şi *mijloacele utilizate* pentru atingerea lui. Mijloacele pot fi simpliste şi uneori puerile şi extravagante; se ajunge atunci la totalizarea contrariilor în sensul concret, imediat al termenului, obţinîndu-se un mod de a fi care nu mai este uman, dar nici transuman. Scopul urmărit îşi păstrează însă valoarea în ciuda mijloacelor inadecvate prin care se încearcă atingerea lui. Cea mai bună dovadă este că se poate descifra un scop analog în anumite tehnici yoga-tantrice. Dar este suficient să amintim metafizica implicită din aceste tehnici pentru a ne da imediat seama că aveam de a face cu un plan de experienţă complet diferit.

Doctrine şi tehnici tantrice

Se ştie că, în metafizica tantrică, realitatea absolută, *Urgrund*-ul, cuprinde în ea însăşi toate dualităţile şi polarităţile reintegrate într-o stare de Unitate absolută (*advaja*).[81] Creaţia reprezintă spargerea Unităţii primordiale şi separarea celor două principii polare, încarnate în **Śiva** şi **Śakti**. Orice existenţă condiţionată implică o stare de dualitate şi deci suferinţa, iluzia, „sclavia". Scopul final al doctrinei tantrice este unirea celor două principii polare — **Śiva** şi **Śakti** — în propriul corp. Cînd **Śakti**, care doarme, sub forma unui şarpe (**kuṇḍalinī**), la piciorul unui trunchi de copac, este trezită prin anumite tehnici yogice, ea se depla-

[81] Cf. M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris, 1954, pp. 211 şi urm. şi *passim* (trad. rom. cit. Walter Fotescu, 1993, pp. 182 şi urm. — *n. t.*).

sează printr-un canal median (**suşumṇā**), străbate mai multe *cakra* şi se ridică pînă în creştetul capului (**sahasrāra**), unde locuieşte **Śiva** — şi se împreunează cu el. Unirea cuplului divin în interiorul propriului corp îl transformă pe yogin într-un fel de „androgin". Dar trebuie să precizăm imediat că „androginizarea" este numai unul dintre aspectele unui proces total, procesul unirii contrariilor. Într-adevăr, textele tantrice vorbesc despre un mare număr de „perechi de contrarii" care trebuie unite. Trebuie unificate Soarele şi Luna, cele două filoane mistice, **iḍā** şi **piṇgalā** (care de altfel simbolizează cei doi aştri), şi cele două sufluri **prāṇa** şi **apāna**; trebuie mai cu seamă unite **prajnā**, Înţelepciunea, şi **upāya**, Mijlocul de a o atinge, **śūnya**, vidul, şi **karuṇā**, compasiunea. *Hevajra Tantra* vorbeşte de asemenea despre starea de „doi-în-unu", cînd elementul feminin este transformat în principiu masculin (II, IV, 40–47; ed. Snellgrove, pp. 24 şi urm.). Această unire a contrariilor corespunde de altfel coexistenţei paradoxale a stărilor **saṃsāra** şi **nirvāṇa**. „Nu există **nirvāṇa** în afara stării **saṃsāra**", ar fi declarat Buddha (*Hevajra Tantra*, II, IV, 32).

Cele de mai sus vor să spună că este vorba despre o *coincidentia oppositorum* realizată la toate nivelurile Vieţii şi ale Conştiinţei. Datorită acestei conjuncţii a contrariilor, experienţa dualităţii este abolită, iar lumea fenomenală este depăşită. Yoginul se ridică la o stare noncondiţionată de libertate şi transcendenţă, desemnată prin termenul *samarasa* (identitate de plăcere), experienţă paradoxală a unei uniri perfecte. Unele şcoli tantrice afirmă că starea de *samarasa* poate fi atinsă mai ales prin *maithuna* (unire sexuală rituală) şi se caracterizează prin „oprirea" sau „blocarea" principalelor trei funcţii ale fiinţei umane: respiraţia, ejacularea şi gîndirea.[82] Unirea contrariilor se traduce prin oprirea simultană a proceselor biosomatice şi a fluxului psihomental. Blocarea funcţiilor prin excelenţă fluide este semnul că a fost depăşită condiţia umană şi că s-a atins un plan transcendent.

---

[82] Cf. *Le Yoga*, pp. 255 şi urm. (trad. rom. cit. Walter Fotescu, 1993, pp. 222 şi urm. — *n. t.*).

Să remarcăm simbolismul hierocosmic folosit pentru exprimarea unirii contrariilor. Yoginul este asemuit în acelaşi timp cu un Cosmos şi cu un panteon; el încarnează în propriul corp atît pe **Śiva** şi **Śakti**, cît şi numeroase alte zeităţi care se pot reduce de altfel la acest cuplu arhetipal. Cele două principale faze pe care le presupune **sādhana** yogico-tantrică sînt: 1° „cosmizarea" experienţei psihosomatice; 2° abolirea acestui Cosmos, întoarcerea simbolică la situaţia iniţială, cînd Unitatea primordială nu fusese încă fragmentată prin actul Creaţiei. Altfel spus, eliberarea şi beatitudinea libertăţii absolute sînt asimilate plenitudinii care exista înainte de Crearea Lumii. Dintr-un anumit punct de vedere, starea paradoxală realizată prin tehnicile tantrice în timpul *samarasei* poate fi comparată cu „orgia" rituală şi cu întunericul precosmic: în fiecare din aceste două stări, „formele" sînt reintegrate, iar tensiunile şi contrariile abolite. Dar trebuie să precizăm că *aceste similitudini sînt pur formale, că yoginul, ridicîndu-se deasupra lumii, nu regăseşte beatitudinea proprie unei existenţe fetale*. Toate sistemele de simboluri ale unificării şi totalizării indică faptul că yoginul nu mai este condiţionat de ritmurile şi legile cosmice, că, pentru el, Universul a încetat să existe, că a reuşit să se situeze în momentul extratemporal în care acest Univers nu era creat încă.

A aboli Cosmosul este un fel de a spune că s-a realizat transcenderea oricărei situaţii condiţionate, că a fost atinsă nondualitatea şi libertatea. În Yoga clasică, „dobîndirea, prin **samādhi**, a nondualităţii iniţiale aduce un element nou în raport cu situaţia primordială (cea care exista înainte de bipartiţia realului în obiect-subiect): *cunoaşterea* unităţii şi a beatitudinii. Există «întoarcere la origine», dar cu deosebirea că «eliberatul în viaţă» regăseşte situaţia de început îmbogăţită cu dimensiunea *libertăţii* şi a *transconştiinţei*. Cu alte cuvinte, el nu recuperează, în mod automat, o situaţie «dată», ci reintegrează plenitudinea originară după ce a instaurat un mod de a fi inedit şi paradoxal: conştiinţa libertăţii, care nu există nicăieri în Cosmos, nici la nivelurile

Vieţii, nici la nivelurile «divinităţii mitologice» (*devii*), care nu există decît în Fiinţa supremă, Iśvara".[83]

Nu este lipsit de interes să constatăm că starea paradoxală a unui *jīvan mukta*, a celui care a realizat noncondiţionatul — oricare ar fi termenul prin care se exprimă această stare: **samādhi**, *mukti*, **nirvāṇa**, *samarasa* etc. —, această stare imposibil de închipuit este sugerată prin imagini şi simboluri contradictorii. Pe de o parte, imagini ale spontaneităţii pure şi ale libertăţii (*jīvan mukta* este un *kamacarin*, „cineva care se mişcă după voie", de aceea se spune despre el că poate „zbura prin aer")[84]; pe de altă parte, imagini ale nemişcării absolute, ale încetării definitive a oricărei mişcări, solidificarea oricărei mobilităţi.[85] Coexistenţa acestor imagini contradictorii se explică prin situaţia paradoxală a „eliberatului în viaţă"; căci el continuă să existe în Cosmos, deşi nu mai este condiţionat de legile cosmice; pe scurt, nu mai aparţine Cosmosului. Imaginile nemişcării şi ale totalizării exprimă transcenderea oricărei situaţii condiţionate: căci un sistem de condiţionare, un Cosmos se defineşte tocmai prin devenire, prin mişcarea continuă şi prin tensiunea dintre contrarii. A nu te mai mişca, a nu mai fi sfîşiat de tensiuni între contrarii înseamnă a nu mai exista în Cosmos. Dar, pe de altă parte, a nu mai fi condiţionat de perechile de contrarii înseamnă a te bucura de libertatea absolută, de absoluta spontaneitate — şi această libertate nu ar putea fi exprimată mai bine decît prin imagini ale mişcării, ale jocului, ale bilocaţiei sau ale zborului.

---

[83] *Le Yoga*, p. 111 (trad. rom. cit. Walter Fotescu, 1993, p. 92 — *n. t.*). Observaţii analoge pot fi făcute şi cu privire la tehnicile taoiste. Este adevărat că *tao* este totalitatea preformală din care porneşte manifestarea tripartită a universului (Cer, Pămînt, lumea subterană); dar a obţine înţelepciunea *tao* înseamnă a realiza situaţia umană exemplară, aceea de intermediar între cele două regiuni cosmice extraterestre. Cf. Carl Hentze, *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shanzeit* (Anvers, 1951), pp. 192 şi urm., precum şi observaţiile noastre din revista *Critique*, nr. 83, aprilie 1954, pp. 323 şi urm.

[84] Vezi *Mythes, rêves et mystères*, pp. 146 şi urm.

[85] În alchimia occidentală imaginea cea mai folosită este aceea a „coagulării mercurului".

Pe scurt, avem de a face tot cu o situaţie transcendentală, care, fiind imposibil de conceput, este exprimată prin imagini contradictorii sau paradoxale. Acesta este motivul pentru care formula *coincidentia oppositorum* se aplică ori de cîte ori trebuie să se exprime o situaţie inimaginabilă în Cosmosul nostru sau în Istoria noastră. Sindromul eshatologic prin excelenţă, semnul că Timpul şi Istoria au luat sfîrşit — este mielul lîngă leu şi copilul jucîndu-se cu o viperă. Conflictele, cu alte cuvinte contrariile, sînt abolite; Paradisul este redobîndit. Această imagine eshatologică pune perfect în evidenţă faptul că identitatea contrariilor nu implică totdeauna „totalizarea" în sensul concret al termenului; ea poate însemna şi întoarcerea paradoxală a Lumii la starea paradiziacă. Faptul că mielul, leul, copilul şi vipera *există* arată că *Lumea este prezentă*, că există un Cosmos, şi nu Haosul. Dar faptul că mielul stă lîngă leu, iar copilul adoarme lîngă viperă implică de asemenea că nu este vorba despre lumea *noastră*, ci de Paradis. Într-un cuvînt, este vorba despre o Lume paradoxală, fiindcă este golită de tensiunile şi de conflictele care definesc orice Univers. De asemenea, anumite texte apocrife (*Actele lui Petru, Actele lui Filip, Evanghelia lui Toma* etc.) folosesc imagini paradoxale pentru a descrie Împărăţia sau răsturnarea cosmică produsă de venirea Mîntuitorului. „A face astfel încît ceea ce e în afară să fie la fel cu ceea ce e înăuntru", „a face astfel încît ceea ce e sus să fie la fel cu ceea ce e jos", „a face astfel încît cei dintîi să fie cei din urmă", „a face ca dreapta să fie stînga" etc. (cf. Doresse, *op. cit.*, vol. II, 158 şi urm., 207 şi urm.) sînt formule paradoxale prin care se semnifică totala inversare a valorilor şi a orientărilor produsă de Cristos. Este demn de luat în seamă faptul că aceste imagini sînt folosite în paralel cu acelea ale androginiei omului şi ale reîntoarcerii la starea copilăriei. Fiecare dintre aceste imagini subliniază că Universul „profan" a fost înlocuit în mod misterios printr-o Altă Lume, eliberată de legi şi de constrîngeri, printr-o Lume de natură pur spirituală.

Semnificaţii ale identităţii contrariilor (coincidentia oppositorum)

Ce ne dezvăluie toate aceste mituri şi simboluri, toate aceste rituri şi tehnici mistice, aceste legende şi credinţe implicînd mai mult sau mai puţin clar *coincidentia oppositorum*, unirea contrariilor, totalizarea fragmentelor? Mai întîi, o profundă insatisfacţie a omului faţă de situaţia sa actuală, de ceea ce numim condiţia umană. Omul se simte sfîşiat şi despărţit. Îi este greu să-şi dea permanent seama cu exactitate de natura acestei separări, căci uneori se simte despărţit de „ceva“ *puternic*, total *diferit* de el însuşi; iar alteori se simte despărţit de o „stare“ imposibil de definit, atemporală, despre care nu-şi aminteşte nimic cu precizie, dar de care îşi aminteşte totuşi în adîncurile fiinţei sale: o stare primordială de care se bucura înainte de Timp, înainte de Istorie. Această despărţire s-a manifestat sub forma unei rupturi produse în el însuşi şi totodată în Lume. Era o „cădere“, nu neapărat în sensul iudeo-creştin al termenului, dar totuşi o cădere, pentru că se traducea printr-o catastrofă fatală geniului uman şi în acelaşi timp printr-o schimbare ontologică în structura Lumii. Dintr-un anume punct de vedere, se poate spune că o parte din credinţele ce implică *coincidentia oppositorum* trădează nostalgia unui Paradis pierdut, nostalgia unei stări paradoxale în care contrariile coexistă fără a se înfrunta şi unde pluralităţile configurează aspectele unei misterioase Unităţi.

La urma urmei, chiar dorinţa de a regăsi această Unitate pierdută l-a constrîns pe om să imagineze contrariile ca aspecte complementare ale unei realităţi unice. Tocmai pe baza unor astfel de experienţe existenţiale, declanşate de necesitatea de a transcende contrariile, s-au articulat primele speculaţii biologice şi filozofice. Înainte de a deveni concepte filozofice prin excelenţă, Unu, Unitatea, Totalitatea constituiau nostalgii care se dezvăluiau în mituri şi credinţe şi se împlineau în rituri şi tehnici mistice. La nivelul gîndirii presistematice, misterul totalităţii reflectă

strădania omului de a accede la o perspectivă în care contrariile se anulează, Spiritul Răului se dovedeşte stimulator al Binelui, Demonii apar ca aspect nocturn al Zeilor. Faptul că aceste teme şi motive arhaice trăiesc încă în folclor şi ies mereu la iveală în lumea onirică şi imaginară dovedeşte că misterul totalităţii face parte din drama umană. El revine sub aspecte multiple şi la toate nivelurile vieţii culturale — în teologia mistică şi în filozofie, ca şi în mitologiile şi în folclorurile universale; în visele şi fanteziile oamenilor moderni, ca şi în creaţiile artistice.[86]

Nu este o întîmplare că Goethe a căutat toată viaţa adevăratul loc al lui Mefistofel, perspectiva în care Demonul care nega Viaţa avea să se arate, paradoxal, drept cel mai preţios şi neobosit colaborator al ei. Nu este o întîmplare nici că Balzac, creatorul romanului realist modern, a reluat în cel mai frumos roman fantastic al său un mit care obseda omenirea de nenumărate milenii. Goethe şi Balzac credeau în unitatea literaturii europene şi considerau propriile lor opere ca aparţinînd acestei literaturi. Ei ar fi fost şi mai

---

[86] Acestea fiind spuse, trebuie însă să precizăm că nu există o echivalenţă între formulele implicînd *coincidentia oppositorum*. Am subliniat în mai multe rînduri: transcenderea contrariilor nu conduce totdeauna la acelaşi mod de a fi. Există, de pildă, o diferenţă enormă între androginizarea spirituală şi „confuzia sexelor" obţinută prin orgie; între întoarcerea la starea amorfă şi larvară şi reintegrarea spontaneităţii şi a libertăţii „paradiziace". Toate riturile, miturile şi simbolurile pe care le-am menţionat au drept element comun faptul că urmăresc depăşirea unei situaţii particulare pentru a aboli un sistem dat de condiţionări şi a accede la un mod de a fi „total". Dar, în funcţie de contextele culturale, această „totalitate" poate fi la fel de bine nediferenţierea primordială (de exemplu „orgia" sau „haosul"), ori situaţia unui **jīvan mukta**, ori libertatea şi beatitudinea celui care a găsit Împărăţia în propriul său suflet. Ne-ar trebui mult mai mult spaţiu decît am prevăzut pentru acest eseu spre a preciza, în cazul fiecărui exemplu discutat, la ce fel de „transcendenţă" conduce abolirea contrariilor. Pe de altă parte, nu e mai puţin adevărat că fiecare încercare de a transcende contrariile implică un anumit pericol. De aceea complexul *coincidentia oppositorum* trezeşte totdeauna sentimente ambivalente: pe de o parte, omul este obsedat de dorinţa de a scăpa din situaţia sa particulară şi de a reintegra o modalitate transpersonală; pe de altă parte, el este paralizat de teama de a-şi pierde „identitatea" şi de a se „uita" pe sine.

mîndri dacă ar fi bănuit că această literatură europeană merge pînă dincolo de Grecia şi de Mediterana, dincolo de Orientul Apropiat antic şi de Asia; că miturile reactualizate în *Faust* şi în *Séraphita* ne vin de foarte departe în spaţiu şi timp; că ele ne vin din preistorie.

1958

III
REÎNNOIRE COSMICĂ ȘI ESHATOLOGIE

Nudismul eshatologic

În anii 1944–1945, în insula Espirito Santo din arhipelagul Noilor Hebride a apărut un cult straniu. Un anume Tsek, fondatorul cultului, a trimis în sate următorul mesaj: bărbații și femeile trebuie să-și scoată și să arunce pînza care le acoperă sexul, să renunțe la colierele de perle și la celelalte podoabe. Și adăuga: „Distrugeți toate obiectele pe care le aveți de la albi, precum și toate uneltele servind la fabricarea rogojinilor și a coșurilor. Ardeți-vă casele și construiți, în fiecare sat, cîte două dormitoare mari: unul pentru bărbați, celălalt pentru femei. Cuplurile nu mai trebuie să stea împreună noaptea. Ridicați și o bucătărie mare, în care veți pregăti mîncarea cît este ziuă afară; este strict interzis gătitul în timpul nopții. Nu mai lucrați pentru albi. Ucideți toate animalele domestice: porcii, cîinii, pisicile etc." În plus, Tsek poruncea să se renunțe la numeroase tabuuri tradiționale; de exemplu, interdicția căsătoriilor în cadrul aceluiași grup totemic, obligația de a-și cumpăra soția, izolarea tinerei mame după naștere. Și obiceiurile funerare trebuiau schimbate: mortul nu mai trebuia îngropat în cabana lui, ci expus în junglă pe o platformă de lemn. Dar elementul cel mai senzațional din mesajul lui Tsek era apropiata sosire a „Americii" pe insulă; toți adepții cultului vor primi enorme cantități de mărfuri; mai mult, ei nu vor muri niciodată, vor trăi veșnic.[1]

---

[1] J. Graham Miller, „Naked Cults in Central West Santos", *The Journal of the Polynesian Society* (vol. 57, 1948, pp. 330–341, în special pp. 331–333).

Aceste ultime trăsături au permis, probabil, recunoașterea caracterului specific mișcărilor milenariste și eshatologice oceaniene numite cultele cargourilor (*cargo-cults*), asupra cărora ne vom opri mai departe. Să precizăm acum că acel cult nudist din Espirito Santo a continuat să se răspîndească timp de cîțiva ani. În 1948, Graham Miller constată că, cu cît înaintează spre interiorul insulei, cu atît cultul e mai puternic. O treime din populație aderase la el. Membrii săi adoptaseră un limbaj comun, numit *Maman*, deși satele aparțineau unor grupuri lingvistice diferite. O nouă unitate — de ordin religios — se constituise în afara structurilor tribale tradiționale. Membrii sectei sînt convinși că noua ordine este excelentă, pe cînd cea veche este rea. Creștinismul propovăduit de misionari este repudiat fățiș. Centrele noului cult se află în satele din adîncul insulei, acolo unde, după toate probabilitățile, nici un alb n-a pătruns vreodată.[2] Ca toate celelalte mișcări milenariste din Oceania, cultul are și un caracter de protest împotriva albilor.

Cu toate acestea, succesul cultului nu este garantat. După ce entuziasmul din primele zile s-a domolit, o anumită rezistență începe, pare-se, să se manifeste. Utopia promisă nu s-a realizat; dimpotrivă, distrugerea masivă a bunurilor a sărăcit regiuni întregi. Mai mult, indigenii se plîng de nudism și de promiscuitatea orgiastică. Fiindcă, potrivit unui informator al lui Graham Miller, adevăratul motiv al nudismului ar fi fost încurajarea orgiei. Însuși întemeietorul cultului ar fi spus că, fiind o funcție naturală, actul sexual trebuia săvîrșit în public, la lumina zilei, așa cum fac cîinii și păsările din ogradă. Toate femeile și tinerele fete aparțineau în devălmășie tuturor bărbaților.[3]

Pe bună dreptate indigenii, chiar unii adepți ai cultului, fuseseră indignați de holocaustul bunurilor lor și de promiscuitatea sexuală. Căci acest nudism eshatologic, ca și distrugerea uneltelor și a bunurilor, nu avea sens decît ca un comportament ritual, anunțînd și pregătind o nouă eră a

---

[2] *Op. cit.*, pp. 334 și urm.

[3] J. Graham Miller, *op. cit.*, pp. 340–341.

prosperităţii, a libertăţii, a beatitudinii şi a vieţii veşnice. Cum această Împărăţie întîrzia să se materializeze, s-a întîmplat ce se întîmplă totdeauna în istoria mişcărilor milenariste: după entuziasmul iniţial au urmat descurajarea şi oboseala.

Acest cult nudist eshatologic este interesant pentru cercetarea noastră în special prin elementele sale paradiziace. Căci ceea ce anunţă Tsek în mesajul său este, într-adevăr, iminenta restaurare a Raiului pe Pămînt. Oamenii nu vor mai munci; ei nu vor mai avea nevoie nici de unelte, nici de animale domestice, nici de proprietate personală. O dată abolită vechea ordine, legile, regulile şi interdicţiile nu vor mai avea nici o raţiune de a mai exista. Interdicţiile şi obiceiurile sancţionate de tradiţie vor fi înlocuite prin libertatea absolută şi, în primul rînd, prin libertatea sexuală, prin orgie. Căci, în orice societate umană, tocmai viaţa sexuală este supusă tabuurilor şi constrîngerilor celor mai severe. A nu mai respecta legile, interdicţiile, obiceiurile înseamnă a regăsi libertatea şi beatitudinea primordiale, starea care a precedat condiţia umană actuală, pe scurt, starea paradiziacă. Adică, în termeni iudeo-creştini, situaţia lui Adam înaintea căderii în păcat. De aceea *malamala*, sau nudiştii din Espirito Santo, se străduiesc să imite comportamentul sexual al animalelor, adică să lase la o parte orice sentiment al ruşinii, căci se consideră fără păcat. Tot din aceeaşi cauză aşteaptă nemurirea şi totodată sosirea americanilor încărcaţi cu nenumărate daruri. E greu de spus dacă, în mintea întemeietorului cultului, nemurirea figurează printre darurile americanilor sau dacă ea este efectul spontan al venirii Împărăţiei eshatologice. În orice caz, nemurirea şi abundenţa hranei constituie sindromul paradiziac prin excelenţă. Oamenii trăiesc veşnic şi în cea mai deplină bunăstare, din moment ce pot mînca fără să fie nevoiţi să muncească, iar dragostea este eliberată de interdicţiile tradiţionale.

Tocmai acest sindrom paradiziac face interesant nudismul eshatologic din Espirito Santo şi e suficient pentru a-l deosebi de alte *cargo-cults* melaneziene. Căci nudismul eshatologic este şi el o mişcare profetică şi milenaristă de tipul „cultului cargourilor". Dar, în acest caz, toate elementele paradiziace sînt prezente. Era abundenţei şi a libertăţii,

anunţată de toate cultele bazate pe mărfuri, este anticipată şi nuanţată la nudiştii din Espirito Santo: este vorba de o întoarcere efectivă în Rai, căci credincioşii nu se vor bucura numai de darurile aduse de cargouri, ci şi de libertatea absolută şi de nemurire.

Venirea americanilor şi întoarcerea morţilor

În ceea ce îi priveşte pe americani, evident, ei sînt strămoşii, morţii care se întorc încărcaţi de daruri. Americanii au fost ultimii albi care au intrat în contact cu indigenii din insulele oceaniene, în special în timpul celui de al doilea război mondial. În gîndirea mitică a indigenilor, ei au luat locul olandezilor, al germanilor, al francezilor ori al englezilor. Toţi sînt albi, adică, în ochii indigenilor, spirite ale morţilor, fantome, stafii. Într-adevăr, ei sosesc de foarte departe, din insulele de unde au venit, în timpurile mitice, Strămoşii melanezienilor — aceleaşi insule în care fiecare indigen se întoarce după moarte. Tocmai pentru că Strămoşii au sosit cu vaporul, morţii sînt puşi în mici bărci care îi vor conduce în ţara lor de origine.[4] Este vorba, bineînţeles, despre o ţară mitică, situată dincolo de Ocean. Chiar dacă melanezienii au păstrat amintirea migraţiilor ancestrale care i-au adus în insulele pe care locuiesc acum, această amintire s-a transformat repede în mit. Ţara Strămoşilor, de dincolo de Apele cel Mari, este o insulă fabuloasă, un fel de Paradis unde sufletele morţilor îşi aşteaptă întoarcerea triumfală în mijlocul celor vii. Într-adevăr, ele se vor întoarce într-o zi, dar de data asta în corăbii somptuoase şi încărcate cu mărfuri, asemănătoare cargourilor uriaşe pe care albii le întîmpină zilnic în porturile lor.

---

[4] Cu privire la vapoarele morţilor, cf. M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951, pp. 319 şi urm. V. Lanternari, „Origini storiche dei culti profetici melanesiani", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XXVII, 1956, pp. 31–86, pp. 77 şi urm. Cu privire la raporturile între cultul morţilor şi *cargo-cults*, cf. A. Lommel, „Der *Cargo-Cult* in Melanesien. Ein Beitrag zum Problem der «Europäisierung» der Primitiven", *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 78, 1953, pp. 17–53, şi V. Lanternari, *op. cit.*, pp. 77 şi urm.

Aceasta este concepţia religioasă din care au luat naştere cultele cargourilor. Toate sînt culte profetice şi milenariste.[5] Ele proclamă iminenţa unei ere fabuloase de abundenţă şi beatitudine. Indigenii vor redeveni stăpîni în insulele lor şi nu vor mai munci, căci morţii le vor aduce cantităţi fantastice de provizii. De aceea majoritatea acestor mişcări cer, pe de o parte, distrugerea bunurilor, începînd cu obiectele cumpărate de la albi, pe de altă parte, construirea unor vaste magazine în care vor fi depozitate proviziile aduse de morţi. Vom discuta mai departe despre cîteva tipuri de *cargo-cults*. Dar trebuie să explicăm mai întîi cum a putut da naştere unor astfel de microreligii profetice şi milenariste apariţia cargourilor de-a lungul coastelor melaneziene. Aşa cum am văzut, ideea de bază este mitul întoarcerii triumfale a morţilor încărcaţi cu daruri. Or, pentru indigeni, sosirea vapoarelor cu mărfuri în porturile albilor este un fapt care ţine de miracol. Ei au observat că albii primesc provizii şi nenumărate obiecte manufacturate pe care nu le-au fabricat ei înşişi. Indigenii nu au văzut decît produsele, ei nu cunoşteau lungul proces de fabricaţie care se desfăşura departe de insulele lor.[6] De unde concluzia — perfect logică,

---

[5] Literatura consacrată cultelor profetice şi milenariste melaneziene este deja considerabilă. Bibliografia mergînd pînă în 1951 a fost întocmită de Ida Leeson, *Bibliography of Cargo Cults and other Nativistic Movements in the South Pacific*, South Pacific Commission, Paper nr. 30, septembrie 1952. Cele mai importante lucrări apărute din 1951 încoace sînt menţionate în Lanternari, *op. cit.*, p. 39, n. 2 şi *passim*. Se vor adăuga *Archives de Sociologie des Religions*, vol. IV (Paris, iulie-decembrie 1957) şi V (ianuarie-iulie 1958), consacrate problemei mesianismelor şi a milenarismelor (cf. în special Jean Guiart, *Institutions religieuses traditionnelles et Messianismes modernes à Fiji*, vol. IV, pp. 3–30; Jean Guiart şi Peter Worsley, *La répartition des mouvements millénaristes en Mélanésie*, vol. V, pp. 38–46, cu hartă); Peter Worsley, *The Trumpet shall sound. A Study of „Cargo" Cults in Melanesia*, Londra, 1957; A. Buehler, „Kulturkontakt und Kulturzerfall", *Acta Tropica*, XIV, 1957, pp. 1–35. Referitor la problema mesianismului în culturile primitive, cf. R. Lowie, „Le messianisme primitif", *Diogène*, nr. 19, 1957, pp. 1–15. Guglielmo Guariglia, *Profetismus und Heilserwartungsbewegungen als völkerkundlicher und religionsgeschichtliches Problem* (Viena, 1959); W. Koppers, „Prophetismus und Messianismus als völkerkundliches und universalgeschichtliches Problem", *Saeculum*, X, 1959, pp. 38–47.

[6] A. Lommel, *op. cit.*, p. 58, a pus foarte bine în lumină acest fapt. Cf. şi V. Lanternari, p. 84; Peter Worsley, *The Trumpet shall sound*, p. 44.

în perspectiva lor — că aceste mărfuri sînt fabricate fie prin magie, fie de către morți.[7] În cazul celei de a doua ipoteze, ei erau stăpînii de drept ai mărfurilor, căci morții lucraseră pentru ei, şi nu pentru albi. Foarte des indigenii credeau cu tărie că vapoarele cu mărfuri, trimise de morții lor, fuseseră confiscate de albi — şi această nedreptate sporea tensiunea care exista deja între negri şi albi. Pe de altă parte, dacă mărfurile erau rezultatul magiei, ele le aparțineau tot lor, căci tot morții sau zeii lor le produseseră.

Sincretismul păgîno-creştin

Toate aceste elemente care s-au adăugat, în timp, unele altora au ajuns să creeze o stare de frustrare şi de suspiciune reciprocă. Pe de o parte, cel puțin la început, albii erau priviți ca nişte Strămoşi care veneau să le aducă daruri. Într-adevăr, ei aveau pielea albă ca spiritele morților şi soseau în vapoare. Pe de altă parte, o dată instalați în insule, albii se purtau ca nişte stăpîni, îi disprețuiau pe indigeni, îi obligau să facă muncile cele mai grele şi încercau să-i convertească la creştinism. Ambivalența sentimentelor față de albi explică mişcările antioccidentale de eliberare națională ca şi invidia, pizma şi imitarea mecanică a valorilor occidentale. În aproape toate *cargo-cults*, creştinismul este respins în mod mai mult sau mai puțin categoric. Şi totuşi, nu o dată mitul milenarist melanezian integrează eshatologia creştină. Astfel, Upikno, un pustnic indigen retras în jungla din Peninsula Huon, a luat numele de Lazăr în urma unei porunci a lui Dumnezeu. Una din mişcările milenariste din Rai Coast (1936) anunța a doua venire a lui Cristos. Mambu, un indigen catolic din Districtul Madang, a creat o mişcare sincretistă păgîno-creştină îndreptată împotriva albilor şi a misionarilor.[8] Un alt cult melanezian, cunoscut sub numele de „cultul Assisi“, anunța venirea lui Cristos pe un vapor cu mărfuri; în urma acestui eveniment, indigenii urmau să-şi schimbe culoarea pielii: ei aveau să devină albi şi să fie

[7] Cf. Peter Worsley, *The Trumpet shall sound*, p. 97.
[8] Peter Worsley, *op. cit.*, pp. 103 şi urm.

stăpînii albilor, deveniţi acuma negri. La Kaimku, Filo, o fată de şaptesprezece ani, a întemeiat un nou cult profetic şi sincretist. Unul dintre unchii ei a luat numele de „Dumnezeu", celălalt numele de „Isus". Aderenţii cîntau şi dansau zi şi noapte în jurul altarelor, recitînd rugăciuni catolice şi indigene. Filo prezisese că Dumnezeu le va trimite mărfuri, dar şi arme pentru a-i izgoni pe europeni: în primul rînd vor fi atacate misiunile, pentru că ele propovăduiesc o falsă religie; apoi va veni rîndul poliţiei.[9]

Sanop, unul dintre şefii unui cult milenarist de la Buka, îi acuza pe europeni că au ţinut secretă o parte a ritualului şi a dogmei creştine.[10] Potrivit adepţilor unui cult din Noua Guinee olandeză, europenii rupseseră prima pagină din Biblie şi ascunseseră faptul că Isus era papuaş; prin acest şiretlic, îşi rezervaseră, în creştinism, locul privilegiat care revenea de drept papuaşilor. Ca să îndrepte această nedreptate, credincioşii îşi rebotezau satele cu nume ca Galileea, Ierichon etc., iar unul dintre şefii lor, care de altfel se numea Moise, se retrăsese spre a medita pe un munte rebotezat Muntele Carmel.[11] În 1939, o bătrînă leproasă, care a anunţat sosirea unor vapoare cu mărfuri, a rebotezat insulele Schouten cu numele de Iudeea şi Gadar, satul său a devenit Bethleem, iar un mic rîu — Iordan.[12]

Dar sînt fapte şi mai surprinzătoare: în numeroase cazuri, mişcările milenariste au respins şi formele tradiţionale ale religiei melaneziene. Măştile societăţilor secrete erau distruse, iar participarea femeilor la ceremoniile ezoterice era admisă. Religia tradiţională a fost uneori abandonată în ansamblul ei. Nu că indigenii ar fi devenit, de la o zi la alta, areligioşi şi ar fi renunţat, dintr-o unică pornire, şi la creştinism şi la

[9] *Ibid.*, pp. 111 şi urm.

[10] *Ibid.*, p. 119.

[11] *Ibid.*, p. 137.

[12] P. Worsley, *op. cit.*, p. 138. Cf. alte exemple de sincretism păgîno-creştin, *ibid.*, pp. 209 şi urm., 245 şi urm. etc. Să adăugăm că majoritatea mişcărilor profetice şi mesianice s-au dezvoltat în rîndul populaţiilor primitive ca urmare a contactelor cu creştinismul şi cultura occidentală; cf. studiile lui G. Guariglia şi W. Koppers, citate mai sus, n. 5.

religia lor strămoşească. Dimpotrivă, revirimentul trăda resurgenţa unei vieţi religioase mai autentice şi infinit mai creatoare, tocmai fiindcă îşi trăgea seva dintr-o experienţă profetică milenaristă. Lumea era în aşteptarea Împărăţiei lui Dumnezeu — şi toate formele religioase ale trecutului trebuiau să dispară. Se aştepta o viaţă nouă, radical regenerată, o existenţă mult mai de preţ, întrucît se anunţa aducătoare de beatitudine şi fără de sfîrşit. Am constatat acelaşi fenomen în cadrul cultului nudist din Espirito Santo: erau respinse creştinismul, valorile etice şi economice ale albilor şi obiceiurile şi interdicţiile tribale tradiţionale. Credincioşii se pregăteau pentru reîntoarcerea în Rai.

Desigur, toate mişcările milenariste din Oceania au apărut ca urmare a unor situaţii istorice precise şi ele exprimă o dorinţă de independenţă economică şi politică. Numeroase lucrări au explicat şi subliniat contextul sociopolitic al acestor *cargo-cults*.[13] Dar interpretarea istorico-religioasă a microreligiilor milenariste se află abia la început. Aceste fenomene profetice nu pot fi însă pe deplin înţelese decît în perspectiva istoriei religiilor. Este imposibil să pătrundem semnificaţia diverselor *cargo-cults* şi să apreciem corect succesul lor extraordinar fără să ţinem seama de o temă mitico-rituală care joacă un rol fundamental în religiile melaneziene: reîntoarcerea anuală a morţilor şi reînnoirea cosmică pe care aceasta o implică.[14] Cosmosul trebuie regenerat anual, iar la ceremoniile de Anul Nou — prin care se realizează regenerarea — morţii sînt prezenţi. Dar acest complex mitico-ritual este prelungit şi completat în mitul Anului cel Mare, adică anul reînnoirii radicale a Cosmosu-

---

[13] Lucrărilor citate în nota 6 li se pot adăuga: J. Poirier, „Les mouvements de libération mythique aux Nouvelles-Hébrides", *Journal de la Société des Océanistes*, vol. V, 1949, pp. 97–103; Tibor Bodrogi, „Colonization and Religious Movements in Melanesia", *Acta Etnografica Academiae Hungaricae*, vol. II, Budapesta, 1955, pp. 259–292; Jean Guiart, *Espirito Santo*, Paris, 1958.

[14] Este meritul lui V. Lanternari de a fi degajat acest scenariu mitico-ritual existent în *cargo-cults* melaneziene; cf. *op. cit.*, pp. 45 şi urm., 55 şi urm. şi *passim*. Vezi şi G. Guariglia, *op. cit.*

lui, prin distrugerea tuturor formelor existenţe, prin întoarcerea la Haos urmată de o nouă Creaţie.

Distrugerea Lumii şi instaurarea Vîrstei de Aur

Tema distrugerii şi a recreării periodice a Cosmosului este un motiv religios extrem de răspîndit şi ne vom opri pe larg asupra ei ceva mai departe. Pentru moment, să încercăm să descriem sindromul Anului cel Mare, aşa cum este el înfăţişat în cîteva culte profetice melaneziene. Ca să dăm un exemplu, profetul Tokeriu din Milne Bay (Noua Guinee) a anunţat, în 1893, un *adevărat* An Nou şi o *adevărată* sărbătoare a morţilor, care vor instaura noua eră a abundenţei. Dar, mai întîi, un cataclism înfricoşător — erupţii vulcanice, cutremure de pămînt, inundaţii — va distruge pe toţi necredincioşii, a se înţelege toţi aceia care nu aderaseră la cultul lui. După această catastrofă de proporţii cosmice — în care se recunoaşte imaginea exemplară a sfîrşitului Lumii —, vînturile, schimbîndu-şi brusc direcţia, vor aduce timpul frumos. Grădinile vor fi pline de rizomi de ignam şi de tuberculi de taro, copacii se vor rupe sub povara fructelor, şi pe un vapor morţii vor veni să-i viziteze pe cei vii: sosirea lor va marca începutul erei abundenţei şi a beatitudinii. Adepţii cultului trebuiau să se abţină de la folosirea obiectelor de origine europeană.[15]

În 1929–1930, mitul Vîrstei de Aur s-a răspîndit printre indigenii baining din New Britain. Un cutremur de pămînt urma să-i nimicească pe toţi europenii şi pe toţi indigenii sceptici: munţii se vor prăbuşi în văi, în locul lor rămînînd o cîmpie întinsă, acoperită de grădini şi de livezi, care nu vor cere nici un efort de îngrijire; morţii vor învia, inclusiv porcii şi cîinii.[16] Profetul Ronovuro, din Espirito Santo, a anunţat în 1923 un potop urmat de reîntoarcerea morţilor în

---

[15] Cf. Charles W. Abel, *Savage Life in New Guinea*, Londra, 1902, pp. 104–128, lucrare rezumată de Lanternari, *op. cit.*, p. 45, şi P. Worsley, *op. cit.*, pp. 51 şi urm.

[16] P. Worsley, *op. cit.*, p. 90.

cargoboturi încărcate cu orez şi cu alte provizii.[17] Se întîmplă ca, după trecerea anilor, să se considere că profeţiile s-au împlinit întocmai. Mişcarea cunoscută sub numele de „Vailala madness“ — care a apărut în 1919 şi a intrat în declin spre 1923, dispărînd complet în 1931 — a început să se bucure printre indigeni, către 1934, de reputaţia că şi-a împlinit întru totul profeţiile. Într-adevăr, la data aceea băştinaşii pretindeau că-şi amintesc foarte bine cum se cutremurase pămîntul şi se clătinaseră copacii, pentru ca apoi plantele să înflorească de la o zi la alta. Îşi aminteau de asemenea că morţii veneau şi plecau iar în timpul nopţii. A doua zi, pe plajă se puteau vedea urmele pantofilor lor europeni şi chiar urmele bicicletelor lor.[18] Profeţiile se realizează invers, adică în trecut, dar sfîrşesc totuşi prin a se realiza.

În valea Markham (districtul Morobe) din Noua Guinee, un indigen pe nume Marafi a declarat în 1933 că fusese vizitat de Satana care îl dusese apoi cu el în măruntaiele Pămîntului ca să se poată întîlni cu spiritele morţilor ce sălăşluiesc acolo. Acestea i-au spus că ar fi dorit mult să se reîntoarcă pe Pămînt, dar că Satana îi împiedica. Şi adăugau că, dacă Marafi reuşea să-i convingă pe săteni că Satana era Fiinţa Supremă, ele ar putea reveni pe Pămînt. Este remarcabil faptul că Marafi a tras concluzia logică a revoltei împotriva uzurpării religioase şi politice de care se făceau răspunzători albii: adevăratul dumnezeu al noii religii profetice nu putea fi decît anti-Dumnezeul albilor, Satana. Este, desigur, vorba despre o expresie figurată a antagonismului albi-negri, dar nu lipseşte nici condamnarea situaţiei istorice şi religioase actuale, dat fiind că creştinismul albilor nu corespunde spiritului Evangheliei.

Există însă un fapt şi mai semnificativ: vestea că întoarcerea morţilor va fi precedată de un cataclism cosmic: un cutremur de pămînt va răsturna totul, apoi o ploaie de flăcări de kerosen va arde casele, grădinile şi toate fiinţele vii. De

---

[17] V. Lanternari, „Origini storiche dei culti profetici melanesiani“, p. 47.

[18] F.E. Williams, „The Vailala madness in retrospect“, în *Essays presented to C.G. Seligmann*, Londra, 1934, pp. 369–379, pp. 373 şi urm.; P. Worsley, pp. 90 şi urm. Cf. şi Lanternari, p. 46.

aceea Marafi îi sfătuia pe săteni să construiască o casă suficient de mare pentru a adăposti comunităţi întregi la cel dintîi semn al cataclismului, adică atunci cînd pămîntul va începe să se cutremure. În ziua următoare, îi vor vedea pe morţi, care vor fi sosit deja, încărcaţi de daruri: conserve de carne, tutun, orez, îmbrăcăminte, lămpi şi puşti. De acum înainte poporul nu va mai fi obligat să-şi lucreze grădinile.[19]

Prevestirea cutremurelor de pămînt şi a tenebrelor care precedă sosirea morţilor este o temă destul de răspîndită în *cargo-cults* melaneziene.[20] Un mit celebru din Indiile olandeze anunţă că întoarcerea eroului Mansren va marca începutul Vîrstei de Aur: în locul unde trăieşte acum (Indonezia; după unele variante, Singapore sau Olanda), Mansren va planta un copac al cărui vîrf va atinge cerul (să reţinem imaginea „axei lumii" /*axis mundi*/); apoi copacul se va înclina pînă în insula Miok Wundi, locul de naştere al lui Mansren, iar pe trunchiul său va alerga un copil miraculos, Konor. Sosirea acestui *puer aeternus* va marca începutul Vîrstei de Aur: bătrînii vor redeveni tineri, bolnavii se vor vindeca, iar morţii se vor întoarce pe pămînt. Va fi belşug de hrană, de femei, de podoabe şi de arme. Nimeni nu va mai fi obligat să muncească, nici să plătească impozite.[21]

În versiunile recente ale mitului, sosirea lui Mansren şi a acelui *puer aeternus* va schimba radical nu numai situaţia socială, sau chiar modalitatea de existenţă a omului, dar şi structura propriu-zisă a Cosmosului. Yam-ii, cartofii şi celelalte feluri de tuberculi vor creşte în copaci, în vreme ce nucile de cocos şi alte fructe vor creşte ca nişte tuberculi. Animalele marine vor deveni terestre şi *viceversa*. Toate acestea nu sînt decît expresiile figurate ale unei răsturnări absolute a formelor şi a legilor lumii actuale: ceea ce acum se găseşte sus va fi jos şi aşa mai departe. Cosmosul întreg

---

[19] P. Worsley, p. 102.

[20] Vezi cîteva exemple în Worsley, pp. 116, 184, 199, 214 etc.

[21] Cu privire la mitul lui Mansren, cf. F.C. Kamma, „Messianic Movements in Western New Guinea", *International Review of Missions*, vol. 41, 1952, pp. 148–160; P. Worsley, *op. cit.*, pp. 126 şi urm.

va fi reînnoit: Cerul şi Pămîntul vor fi distruse şi un nou Cer şi un nou Pămînt vor fi create în locul lor.[22]

Celebrul John Frum a prevestit că Tana, una dintre Noile Hebride, va deveni netedă ca o cîmpie în urma unui cataclism: munţii vulcanici urmau să se surpe şi să umple văile, astfel încît în locul lor să apară o cîmpie fertilă. (Surparea munţilor şi nivelarea Pămîntului constituie o temă apocaliptică deosebit de frecventă în India şi în Orientul Apropiat.) Apoi bătrînii vor deveni tineri, nu vor mai fi boli, nimeni nu va mai lucra în grădini, albii vor pleca şi John Frum va întemeia şcoli pentru a le înlocui pe acelea ale misionarilor.[23]

Într-o regiune sălbatică din Noua Guinee, descoperită acum douăzeci de ani, mitul milenarist a luat forme şi mai tulburătoare. Va exista o Noapte Mare, după care Isus va veni cu Strămoşii şi cu mărfurile. Spre a fi informaţi de sosirea lor, indigenii înfigeau în pămînt tulpini de bambus închipuindu-şi că ridică antene telegrafice. Mai puneau şi stîlpi de lemn cu crestături ca să-i permită lui Isus să coboare pe Pămînt şi ca ei la rîndul lor să poată urca la Cer. (Regăsim tema lui *axis mundi*.) Mormintele erau curăţate cu grijă, se distrugeau bunurile şi armele. Se anunţase de asemenea că pielea neagră va deveni albă, şi că toate bunurile albilor vor fi date negrilor. Ca urmare a luptelor aeriene dintre japonezi şi aliaţi, băştinaşii au crezut că un număr de Strămoşi vor sosi cu aeroplanele. Primii aviatori care au aterizat în aceste locuri au fost primiţi cu mare pompă, fiind consideraţi avangarda Strămoşilor.[24]

Aşteptarea morţilor şi inactivitatea rituală

În toate cultele melaneziene ale cargourilor, aşteptarea catastrofei care va preceda Vîrsta de Aur este marcată

---

[22] Despre aceste forme recente ale mitului lui Mansren, cf. P. Worsley, pp. 136–137.

[23] Referitor la mişcarea lui John Frum, vezi Jean Guiart, „John Frum Movement in Tanna", *Oceania*, XXII, 1951, pp. 165–177; V. Lanternari, p. 44; P. Worsley, pp. 152 şi urm.

[24] R.M. Berndt, „A Cargo Movement in the East Central Highlands of New Guinea", *Oceania*, XXIII, 1952–1953, pp. 40–65, 137–158, pp. 53 şi urm., 60 şi urm.; rezumat în Worsley, pp. 199 şi urm.

printr-o serie de acţiuni care exprimă totala detaşare de valorile şi de comportamentele obişnuite. Are loc un adevărat măcel al porcilor şi al vacilor; oamenii îşi cheltuiesc toate economiile ca să termine cu banii europeni, pe care uneori îi aruncă chiar în mare[25]; se construiesc antrepozite pentru înmagazinarea proviziilor; cimitirele sînt curăţate şi împodobite cu flori, şi se fac noi alei[26]; nimeni nu mai lucrează, pentru a aştepta morţii în jurul meselor de banchet.[27] În cadrul mişcării lui John Frum, cu prilejul sărbătorilor colective sînt admise unele derogări; vinerea, zi în care va începe Vîrsta de Aur, este ziua sfîntă şi oamenii petrec sîmbăta dansînd şi bînd *kava*. Băieţii şi fetele locuiesc în comun într-o casă; ziua se scaldă împreună, iar noaptea dansează.[28]

Dacă lăsăm la o parte elementele sincretiste şi creştine, toate aceste microreligii melaneziene implică acelaşi mit central: sosirea morţilor este considerată ca semnal al reînnoirii cosmice. Ştim însă că aceasta este o idee religioasă fundamentală a melanezienilor. *Cargo-cults* n-au făcut decît să reia, să amplifice, să revalorizeze şi să dea o intensitate profetică şi milenaristă sporită următoarei teme religioase tradiţionale: Cosmosul se reînnoieşte periodic, mai exact, el este recreat simbolic în fiecare an. Ziua de Anul Nou este o replică a cosmogoniei: o nouă Lume s-a născut, o lume proaspătă, pură, bogată, cu toate virtualităţile ei neatinse de uzura timpului; altfel spus, Lumea aşa cum era ea în prima zi a Creaţiei. Această idee, de altfel extrem de răspîndită, trădează dorinţa omului religios de a se elibera de povara trecutului său, de a scăpa acţiunii distructive a Timpului şi de a-şi reîncepe existenţa *ab ovo*.[29]

În Melanezia, marea sărbătoare agrară a Anului Nou comportă următoarele elemente: venirea morţilor, interdicţia de

---

[25] Mişcarea John Frum, Worsley, p. 154; cult profetic de pe insula Rambutjon, *ibid.*, p. 188 etc.

[26] Cf. P. Worsley, *op. cit.*, p. 118.

[27] Vezi, între altele, Worsley, *op. cit.*, pp. 84 şi urm.

[28] Cf. Jean Guiart, *John Frum Movement*, pp. 167 şi urm.; P. Worsley, pp. 155 şi urm.

[29] În legătură cu toate acestea, vezi *Le Mythe de L'Éternel Retour*, Paris, 1949.

a munci, ofrandele prezentate pe platforme pentru morţi sau banchetul oferit spiritelor, în sfîrşit o sărbătoare colectivă de tip orgiastic.[30] Este uşor să recunoaştem în acest scenariu al marii sărbători agrare a Anului Nou elementele cele mai caracteristice ale diverselor *cargo-cults*: aşteptarea morţilor, uriaşul holocaust al animalelor domestice şi ofrandele pentru spirite, petrecerile orgiastice, refuzul de a munci. Europenii au fost mai cu seamă impresionaţi de distrugerile masive de bunuri şi de inactivitatea totală. Ca să dăm doar un singur exemplu, iată cum descrie un Acting Resident Magistrate vizita sa într-una din regiunile din Papua infestată de aşa-numita „nebunie" Vailala. „Stăteau jos nemişcaţi, şi nu a fost rostit nici un cuvînt în timpul celor cîtorva minute cît am rămas acolo privindu-i. Era de ajuns să-i vezi purtîndu-se într-un fel atît de prostesc ca să te simţi cuprins de furie: un grup întreg de băştinaşi puternici şi bine făcuţi, purtînd haine noi şi curate, aşezaţi într-o tăcere absolută, asemeni unor pietre sau trunchiuri de copaci, în plină după-amiază, în loc să muncească sau să se ocupe de ceva, ca nişte fiinţe raţionale. Ai fi zis că sînt nişte indivizi tocmai buni de dus la un azil de nebuni."[31]

Unui occidental îi era greu să înţeleagă această imobilitate rituală: nu mai era lene, ci nebunie curată. Şi totuşi, aceşti băştinaşi celebrau un rit: ei aşteptau morţii şi din această cauză se aflau sub interdicţia de a munci. Dar, de data asta, nu era vorba de întoarcerea morţilor cu ocazia Anului Nou, a renaşterii anuale a Lumii: ei aşteptau ceea ce s-ar putea numi inaugurarea unei noi ere cosmice, începutul unui An Mare. Morţii se vor întoarce definitiv şi nu-i vor mai părăsi niciodată pe cei vii. Abolirea morţii, a bătrîneţii şi a bolii va face să dispară orice diferenţă între morţi şi vii.

---

[30] Cf. V. Lanternari, „Origini storiche dei culti profetici melanesiani", p. 46; *Id.*, „L'annua festa «Milamala» dei Trobriandesi: interpretazione psicologica e funzionale", *Rivista di Antropologia*, XLII, 1955, pp. 3–24, din extras. Aceste pagini erau deja scrise cînd a apărut cartea aceluiaşi autor: *La Grande Festa. Storia del Capodanno nelle civiltà primitive*, Milano, 1959.

[31] *Papua, Annual Report*, 1919–1920, Apendicele V, text reprodus de Worsley, p. 84.

Această Lume cu totul nouă înseamnă practic instaurarea Raiului pe Pămînt. Şi, aşa cum am văzut, tocmai din acest motiv, momentul va fi precedat de cataclisme teribile: cutremure, potopuri, beznă adîncă, ploi de foc etc. De data asta, este vorba de nimicirea vechii lumi, spre a se permite o nouă cosmogonie şi instaurarea unui nou mod de existenţă: existenţa paradiziacă.

Numărul mare de *cargo-cult*s care au asimilat idei milenariste creştine se explică tocmai prin faptul că indigenii au regăsit în creştinism vechiul lor mit eshatologic tradiţional. Ideea învierii morţilor proclamată de creştinism le era familiară. Dacă indigenii erau decepţionaţi de misionari şi dacă majoritatea cultelor cargourilor au sfîrşit prin a deveni anticreştine, cauza nu se află în creştinismul propriu-zis, ci în faptul că misionarii şi convertiţii nu li se păreau a se purta ca nişte adevăraţi creştini. Numeroase şi tragice au fost decepţiile băştinaşilor în întîlnirea lor cu creştinismul oficial. Căci ceea ce îi atrăgea cel mai mult în creştinism era ideea schimbării radicale a Lumii, vestea venirii iminente a lui Cristos şi a învierii morţilor; tocmai aspectele profetice şi eshatologice ale religiei creştine trezeau în ei ecoul cel mai profund. Exact acestea erau însă aspectele creştinismului pe care misionarii şi convertiţii păreau că le ignoră sau le dispreţuiesc. Mişcările milenariste au devenit profund anticreştine cînd şefii lor au înţeles că misionarii, inspiratorii lor indirecţi, nu credeau în realitatea vapoarelor morţilor care aduceau daruri; într-un cuvînt, adică, nu credeau în iminenţa Împărăţiei cereşti, în învierea morţilor şi în instaurarea Raiului pe Pămînt.

Unul dintre episoadele cele mai semnificative ale conflictului dintre ideologia milenaristă a cultelor cargourilor şi creştinismul oficial este nefericita întîmplare a faimosului Yali, figură de prim-plan a mişcărilor profetice din cadrul religiei Madang. Aş vrea să termin această trecere în revistă a cultelor milenariste melaneziene prin povestea lui. Yali se lăsase antrenat de entuziasmul mulţimii într-o mişcare milenaristă care comporta numeroase elemente eshatologice creştine. Dar, în 1947, a fost convocat la Port Moresby,

capitala insulelor Papua-Noua Guinee, pentru a discuta cu unii funcţionari superiori alarmaţi de activitatea lui. În timp ce se afla la Port Moresby, a aflat că creştinii europeni nu credeau în realitatea cargobotului miraculos. Un indigen i-a arătat o carte despre evoluţie, spunîndu-i că *în realitate* creştinii europeni credeau în această teorie. Informaţia l-a tulburat profund pe Yali; el a descoperit că europenii socoteau că se trag din animale, altfel spus, împărtăşeau vechea credinţă totemică a propriului său trib. Yali s-a simţit înşelat, a devenit profund anticreştin şi s-a reîntors la religia strămoşilor săi.[32] Prefera să ştie că se trage dintr-un animal totemic familiar, mai curînd decît dintr-o obscură maimuţă care ar fi trăit foarte departe de insula lui, într-o neverosimilă epocă geologică...

Anul Nou şi restaurarea Lumii la californieni

Triburile despre care vom vorbi acum nu cultivă tuberculi, nici nu cresc porci, ca melanezienii. Ele nu locuiesc în regiunile tropicale, ci trăiesc pe un teritoriu care se întinde între coasta nord-vestică a Californiei şi fluviile Klamath, Salmon şi Trinity. Este vorba în special de diferitele ramuri ale triburilor karok, hupa şi yurok, care nu se ocupă cu agricultura, ci cu pescuitul somonului. În plus, tribul hupa culege ghinde din care se scoate o făină utilizată la pregătirea unui gen de terci.

Pentru aceste triburi, principala ceremonie religioasă este „restaurarea Lumii“, „repararea“ (*repair*) sau „fixarea“ (*fixing*) Lumii. În engleză această sărbătoare se numeşte *New Years*, pentru că, cel puţin la origine, avea loc cu ocazia Anului Nou indigen.[33] Este o ceremonie anuală al cărei scop e restabilirea sau consolidarea Pămîntului pentru anul care urmează sau pentru un interval de doi ani. Unele ritualuri

---

[32] P. Lawrence, „The Madang District Cargo Cult“, *South Pacific*, VIII, 1955, pp. 6–13; P. Worsley, *op. cit.*, pp. 216 şi urm.

[33] În legătură cu tot ceea ce urmează, cf. A.L. Kroeber şi E.W. Gifford, „World Renewal, a Cult System of Native Northwest California“, *Anthropological Records*, XIII, nr. 1, University of California, Berkeley, 1949.

sînt numite de băştinaşi „a pune stîlpi sub Lume". Faptul că ceremonia este organizată astfel încît să înceapă o dată cu dispariţia lunii şi să ajungă la apogeu cînd este lună nouă indică de asemenea simbolismul reînnoirii.[34] Dar noţiunile de reînnoire, restaurare, reparare, stabilizare etc. reprezintă, în conştiinţa religioasă a californienilor, repetarea rituală a Creării Lumii. Într-adevăr, preotul este obligat să respecte cu sfinţenie gesturile şi cuvintele „Nemuritorilor", adică ale spiritelor care locuiau pe Pămînt înaintea oamenilor şi care l-au părăsit ori s-au transformat în pietre cînd triburile californiene le-au ocupat teritoriile. Or, aşa cum vom vedea curînd, în realitate „Nemuritorii" au „creat" Lumea în care californienii aveau să se instaleze, stabilind, în plus, principalele reguli de convieţuire, întemeind instituţiile civile şi religioase.

Ceremonialul cuprinde două părţi: una ezoterică, realizată de preot, în singurătate şi în cea mai mare taină, şi cealaltă publică. Aceasta din urmă constă în dansuri şi întreceri de tir cu arcul rezervate tinerilor. Ceremoniile publice sînt şi ele pătrunse de un simbolism religios destul de bogat. Dar aici putem face abstracţie de ele. Esenţialul ritului ezoteric constă într-o povestire ori într-un dialog conţinînd cuvintele Spiritelor Nemuritoare. Recitarea e însoţită de gesturi simbolizînd activitatea Nemuritorilor în Timpurile mitice. Ansamblul ritualurilor constituie un scenariu de structură cosmogonică. Se reconstruieşte parţial sau se repară casa ceremonială în care au loc dansurile, iar aceste lucrări simbolizează consolidarea Lumii. La unele triburi yurok, consolidarea Lumii se obţine prin reconstrucţia rituală a colibei cu aburi.[35] Casa cultuală constituie, aşa cum desigur se ştie, o *imago mundi*. Pentru triburi amerindiene foarte

[34] Gifford, *în* Kroeber şi Gifford, p. 106.

[35] Kroeber, *op. cit.*, p. 5. Pentru a evita ca prezentul studiu să devină stufos, nu ne vom opri asupra credinţelor paralele atestate la alte triburi amerindiene. În ceea ce priveşte simbolismul reparării colibelor rituale la indienii cheyenne, cf. Werner Mueller, *Die Religionen der Waldlandindianer Nordamerikas*, Berlin, 1956, pp. 306 şi urm.

depărtate unele de altele cum sînt kwakiutl şi winebago, casa cultuală reprezintă Universul şi se numeşte „Lumea Noastră“.[36]

Un al doilea ritual constă în aprinderea focului nou, ale cărui flăcări şi al cărui fum sînt tabu pentru public. Cum se ştie, în multe părţi ale lumii în ajunul Anului Nou se sting toate focurile, care vor fi aprinse din nou, conform unui ritual, în prima zi a noului An. Simbolismul cosmogonic poate fi uşor identificat: nopţile fără foc sînt asimilate nopţii primordiale; focul nou semnifică apariţia unei noi Lumi.[37] Un al treilea ritual constă în lungi peregrinaţii întreprinse de preot pentru vizitarea tuturor locurilor sfinte, adică a acelor locuri în care Nemuritorii au săvîrşit anumite gesturi. Vom vedea că itinerariile urmate nu numai că le reproduc strict pe cele parcurse de Nemuritori, dar implică şi repetarea gesturilor lor din Timpurile mitice, gesturi în urma cărora Lumea a căpătat înfăţişarea pe care o mai are încă şi azi. În plus, ceremonialul cuprinde şi orele de veghe petrecute de preot în coliba cu abur, rugăciuni şi binecuvîntări. Dar o fază fundamentală este masa ceremonială constînd din somon sau terci din făină de ghindă. Preotul, izolat prin rit, pregăteşte şi consumă singur această mîncare. Este vorba despre un sacrificiu de trufandale, căci se dă astfel semnalul deschiderii pescuitului de somon şi se ridică interdicţia consumării noii recolte de ghindă. După ce a recreat simbolic Cosmosul, preotul împarte în cadrul unei ceremonii primele roade ale unei Lumi Noi.

Ritualul karok

Fără îndoială, ceremoniile variază, într-o anumită măsură, de la un trib la altul, dar structura scenariului rămîne aceeaşi. Pentru a simplifica expunerea, vom urmări, în liniile

---

[36] Cf. Werner Mueller, *Die blaue Hütte*, Wiesbaden, 1954, pp. 60 şi urm.; *Id.*, *Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer*, Wiesbaden, 1955, pp. 17 şi urm.

[37] Cîteva indicaţii sumare figurează în *Le Mythe de l'Éternel Retour*, Paris, 1949, pp. 86 şi urm., 102 şi urm.

sale generale, ritualul karok.[38] Preotul reprezintă, sau mai degrabă încarnează Nemuritorii, lucru subliniat prin titlurile sale şi prin tabuurile cărora le este supus. El este numit „persoană nemuritoare" sau „persoană spirit". În timpul ceremoniei — mai cu seamă cînd aprinde focul şi cînd mănîncă —, nu trebuie să fie privit. Chiar la două sau trei luni după ceremonie, preotul mai este încă supus unor tabuuri: de exemplu, el trebuie să mănînce şi să vorbească stînd jos, nu trebuie să bea etc.

Riturile esenţiale se întind pe durata a zece sau douăsprezece zile. Preotul petrece un număr de ore în coliba cu aburi, postind şi rugîndu-se. Dar cu adevărat semnificative sînt în special riturile pe care le îndeplineşte şi cuvintele pe care le rosteşte în timpul peregrinaţiei sale. Un preot karok (tribul inam) i-a povestit lui Gifford cu numeroase detalii tot ce face şi tot ce spune în cursul pelerinajului său la locurile sfinte.[39] El se aruncă în rîu şi, înotînd sub apă, „gîndeşte" o rugăciune. Apoi iese şi începe să meargă, gîndind: „Aşa mergeau Nemuritorii în vremurile mitice." Şi continuă să se roage pentru bunăstarea comunităţii. Preotul ajunge într-un loc unde se află o piatră. O roteşte încet pentru ca Lumea să fie mai stabilă. Se îndreaptă spre un loc sfînt şi aprinde focul. Începe să măture, spunînd: „Nemuritorul mătură pentru mine. Toţi cei care sînt bolnavi se vor simţi mai bine de acum înainte." El mătură marginile Lumii la răsărit şi la apus. Apoi urcă un munte. Acolo caută o creangă din care face un baston, spunînd: „Această Lume e crăpată, dar cînd voi începe să tîrăsc bastonul pe pămînt, toate crăpăturile se vor umple şi Pămîntul va deveni din nou trainic." Preotul aprinde şi aici un foc şi mătură, ca mai înainte, toate marginile Lumii.

După aceea coboară spre rîu. Acolo găseşte o piatră şi o fixează bine, spunînd: „Pămîntul, care a fost răsturnat, va

---

[38] Gifford, în A. L. Kroeber şi E.W. Gifford, *World Renewal*, pp. 6 şi urm., 10 şi urm., 19 şi urm., 48 şi urm.

[39] Gifford, *op. cit.*, pp. 14—17. Urmărim destul de aproape acest document pasionant şi traducem parţial formulele tradiţionale pronunţate de preot.

reveni acum din nou în poziţie normală. Oamenii vor trăi (mult) şi vor fi mai puternici." Apoi se aşază pe piatră. „Cînd mă voi fi aşezat pe piatră, explica el lui Gifford, Lumea nu se va mai ridica şi nu se va mai răsturna." Piatra respectivă se află acolo de pe vremea Nemuritorilor, adică de la începutul Lumii. Ea a fost adusă în acel loc de Isivsanen, Fiinţa divină al cărei nume înseamnă „Lume, Univers".

În ziua a şasea, preotul încarnează pe cel mai puternic dintre Nemuritori (*ixkareya*), Astexewa wekareya. Cînd spune ceva — de exemplu: „Cel care a făcut această lucrare va trăi mult timp şi nu va fi bolnav" —, adaugă: „Astexewa wekareya spune asta." Cînd alege locul unde se va desfăşura întrecerea de tir cu arcul, spune: „Astexewa wekareya, eu însumi am ales acest loc." Urcă iar pe munte şi aprinde un alt foc. Taie buruienile, rugîndu-se: „Lumea este plină de boli. Astexewa wekareya taie bolile din Lume." Începe să mături locul şi spune: „Acum, Astexewa wekareya mătură toate bolile, peste tot în Lume. Copilul meu nu va fi bolnav." (Expresia „copilul meu" se referă la toţi copiii din lume.) Ciopleşte un baston şi îl pune pe pămînt, zicînd: „Astexewa wekareya aşază bastonul. Să aibă toţi mai mult noroc şi să nu mai fie boli în Lume. Vînatul şi peştii vor fi prinşi mai uşor şi vor fi din belşug." Cînd focul se stinge, preotul pleacă şi repetă acelaşi ceremonial într-un alt loc sfînt, situat la cinci sau şase kilometri depărtare.

Seara, în tabără, are loc Dansul Cerbului. Cînd preotul este gata să aprindă focul, cineva dă de veste printr-un strigăt şi fiecare îşi ascunde faţa cu pături sau cu crengi. La un interval de timp destul de mare, preotul azvîrle apă peste foc şi sare în rîu de pe o stîncă înaltă de cîţiva metri. Acesta este semnalul ce anunţă asistenţa că îşi poate descoperi faţa. În ziua următoare, preotul se îndreaptă spre vatra celor două focuri aprinse pe munte şi adună cu grijă cenuşa.

Cele zece zile ale călătoriei preotului karok au fost instituite de Nemuritori. Fiecare popas corespunde locului unde un Nemuritor a dispărut după ce a îndeplinit anumite rituri. Nemuritorii au hotărît că preotul trebuie să se întoarcă acolo în fiecare an, în timpul ceremoniei Reînnoirii Lumii, şi să repete cu exactitate tot ceea ce au făcut ei.

Cei din tribul hupa sînt de acord cu indienii yurok şi karok că un neam de Nemuritori (*kixunai*) a trăit pe Pămînt înaintea oamenilor, a întemeiat instituţiile umane şi a stabilit ritualurile. Miturile şi formulele recitate se leagă de gesturile Nemuritorilor. Platforma din faţa colibei cultuale înglobează azi pietre sacre reprezentînd pe Nemuritorii care nu au avut timpul să părăsească Pămîntul înainte de sosirea oamenilor.[40]

An Nou şi Cosmogonie

Ansamblul ritualurilor pe care le-am amintit constituie un scenariu cosmogonic. În Timpurile mitice, Nemuritorii au creat Lumea în care aveau să trăiască triburile californiene: ei au trasat contururile acestei lumi, i-au fixat Centrul şi temeliile, au asigurat abundenţa somonilor şi a ghindei şi au alungat prin vrăji bolile. Dar această Lume nu mai este Cosmosul atemporal şi inalterabil în care trăiau Nemuritorii. Este o lume vie, locuită şi erodată prin folosire de către fiinţe în carne şi oase, supuse legii devenirii, bătrîneţii şi morţii. De aceea este necesară repararea, reînnoirea şi consolidarea ei periodică. Dar Lumea nu poate fi reînnoită decît repetîndu-se ceea ce au făcut Nemuritorii *in illo tempore*, adică repetîndu-se creaţia. Iată de ce preotul reface itinerarul exemplar al Nemuritorilor şi repetă gesturile şi cuvintele lor. Pe scurt, el încarnează Nemuritorii. Altfel spus, cu ocazia Anului Nou, Nemuritorii sînt consideraţi din nou prezenţi pe Pămînt. De aceea ritualul reînnoirii anuale a Lumii este cea mai importantă ceremonie religioasă a acestor triburi californiene. Lumea devine mai stabilă şi este regenerată prin prezenţa simbolică a Nemuritorilor care, în plus, o sanctifică. Preotul care îi încarnează devine — pentru un anumit interval de timp — „persoană nemuritoare", şi, ca atare, nu trebuie nici privit, nici atins. El îndeplineşte ritualurile departe de oameni, într-o singurătate absolută, căci, cînd Nemuritorii le-au îndeplinit pentru prima oară, nu existau încă oameni pe Pămînt.

---

[40] Gifford, după Goddard, *op. cit.*, pp. 58 şi urm.

La nivel simbolic deci, Lumea reîncepe cu fiecare An Nou: Nemuritorii o fac stabilă, sănătoasă, bogată, sacră, aşa cum era ea la începutul Timpurilor. De aceea preotul proclamă că nu vor mai fi boli, nici cataclisme, şi că oamenii vor avea hrană din belşug. Ridicarea interdicţiei privitoare la pescuitul somonului sau la folosirea noii recolte de ghindă permite oamenilor să consume produsele unui Cosmos abia născut. Ei mănîncă aşa cum primele fiinţe umane au mîncat pentru întîia oară pe Pămînt. Noi, oamenii moderni, care am pierdut de multă vreme experienţa şi sensul hranei ca taină sfîntă, nu mai putem înţelege decît cu mare greutate valoarea religioasă a consumării rituale a trufandalelor. Dar să încercăm să ne imaginăm ce poate însemna pentru un membru al societăţilor tradiţionale experienţa pipăirii, a gustării, a mestecării şi înghiţirii *fructelor unui Cosmos nou*, încă sfinţit de prezenţa Nemuritorilor. Ca să ne putem închipui această experienţă, trebuie să ne gîndim la emoţia unui om modern care descoperă dragostea, sau călătoreşte pentru prima oară într-o frumoasă ţară îndepărtată, sau întîlneşte capodopera care îi va decide vocaţia artistică. *Pentru prima oară*: acesta este marele mister, cheia atîtor rituri şi ceremonii urmărind renovarea Lumii, repetarea cosmogoniei. Nu e greu de ghicit dorinţa profundă de a trăi fiecare experienţă aşa cum a fost trăită pentru prima oară, atunci cînd ea reprezenta un fel de epifanie, întîlnirea cu ceva puternic, semnificativ, stimulator, o întîlnire care dă sens întregii existenţe.

Lumea modernă a pierdut de multă vreme sensul religios al muncii fizice şi al funcţiilor organice. Chiar acolo unde acestea supravieţuiesc încă, semnificaţiile lor religioase sînt ameninţate de răspîndirea irezistibilă a tehnicilor şi ideologiilor de origine europeană. Dar nu putem să le înţelegem decît ţinînd seama de nevoia omului tradiţional de a retrăi periodic şocul experienţei iniţiale; altfel spus, de a trăi diferitele modalităţi de existenţă aşa cum le-a trăit el pentru prima oară. Atunci totul era nou şi plin de semnificaţii şi constituia cifrul unei realităţi transcendentale.

Această nevoie de reînnoire periodică a Cosmosului — lumea în care trăim, singura lume care există *în mod real*, lumea *noastră* — o regăsim în toate societăţile tradiţionale. Desigur, modul de expresie variază de la o societate la alta, în funcţie de structurile proprii fiecărei culturi, şi este condiţionat de diferenţa de moment istoric. De exemplu, ca să ne limităm la cele două tipuri de societăţi pe care le-am analizat, cea a melanezienilor şi cea a triburilor din nord-vestul Californiei, diferenţele de ideologie şi comportament religios sînt prea evidente ca să treacă neobservate. La melanezieni, cei care se reîntorc în timpul marii sărbători agrare a Anului Nou sînt morţii şi Strămoşii mitici. La californieni, este vorba despre o întoarcere simbolică a Nemuritorilor. În Melanezia, ca de altfel la toate populaţiile de agricultori, întoarcerea periodică a morţilor prilejuieşte petreceri colective de tip orgiastic. Şi, aşa cum am văzut, tensiunea dramatică a aşteptării morţilor, sindrom al unei reînnoiri radicale a Lumii, poate provoca apariţia unor mişcări profetice şi milenariste. Cu totul altul este universul religios al triburilor din nord-vestul Californiei. Aici avem de a face cu o lume închisă, perfectă, construită, ca să spunem aşa, geometric de Nemuritori, şi „recreată" anual prin persoana preotului, cu pelerinajele lui solitare, cu meditaţiile şi rugăciunile lui. Iar analiza comparativă va pune în evidenţă alte diferenţe mai mult sau mai puţin radicale.

În ciuda acestor diferenţe, în ambele tipuri de societăţi recunoaştem un ansamblu ritual şi o ideologie religioasă ale căror structuri sînt comparabile. Şi la unii şi la ceilalţi, Cosmosul trebuie să fie recreat şi Timpul regenerat periodic, iar scenariul cosmogonic prin mecanismele căruia se operează reînnoirea este legat de noua recoltă şi de recunoaşterea caracterului sacramental al hranei.

Regenerarea periodică a Lumii

Nevoia regenerării periodice a Cosmosului pare să fi fost resimţită de toate societăţile arhaice şi tradiţionale, căci o regăsim pretutindeni.[41] Periodicitatea este fie anuală, fie în

[41] Cf. *Le Mythe de l'Éternel Retour*, passim.

legătură cu unele ceremonii iniţiatice — ca în Australia[42] — ori cu evenimente întîmplătoare: o recoltă ameninţată, ca în insulele Fidji, sau urcarea pe tron a unui rege, ca în India vedică. Cel puţin unele dintre aceste ceremonii periodice trebuie să fi fost, la origine, sărbători ale Anului Nou sau să le fi avut drept model. Căci regenerarea cosmică prin excelenţă, paradigma oricărei reînnoiri, este sărbătoarea Anului Nou. Anul reprezintă ciclul perfect, imaginea exemplară a unei unităţi spaţio-temporale fără fisuri.

În culturile cu caracter agricol şi urban din Orientul Apropiat antic, unde calendarul a fost elaborat pe baza unor studii îndelungate şi minuţioase, scenariul ritual al Anului Nou capătă articulaţiile cele mai complexe. Regăsim aici elementele dramatice şi orgiastice care caracterizează sărbătorile anuale ale societăţilor agricole. Reiterarea cosmogoniei comportă o luptă rituală între două grupuri de bărbaţi, ca la mesopotamieni, hitiţi şi egipteni: este vorba, aşa cum se ştie, despre reactualizarea luptei lui Marduk cu monstrul marin Tiamat, ori a lui Tešup cu şarpele Illuyankaš, ori a lui Rê cu şarpele Apophis — luptă care a avut loc *in illo tempore* şi care, prin victoria finală a zeului, a pus capăt Haosului.

Cu alte cuvinte, cu ocazia sărbătorilor Anului Nou, se reitera trecerea de la Haos la Cosmos, se repeta în prezent cosmogonia. În Mesopotamia, ceremonialul Anului Nou (*akîtu*) includea şi ceremonialul *zakmuk*, „sărbătoarea sorţilor“, numită astfel deoarece atunci se trăgeau sorţii pentru fiecare lună a anului, adică *se creau* cele douăsprezece luni care aveau să urmeze. O întreagă serie de rituri se adăuga acestora: coborîrea lui Marduk în infern, umilirea Regelui, expulzarea relelor sub forma unui ţap ispăşitor, în sfîrşit hierogamia zeului cu Sarpanîtum — hierogamie realizată simbolic de rege cu o hierodulă în camera zeiţei, moment ce dădea semnalul unei faze de licenţă colectivă. Este deci vorba despre o întoarcere simbolică la Haos (supremaţia lui Tiamat, „confuzia formelor“, orgie) urmată de o nouă

---

[42] Cf. Mircea Eliade, *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, Paris, 1959, pp. 51 şi urm.

creație (victoria lui Marduk, hotărîrea destinelor, hierogamie, nouă naștere).[43]

Repetarea rituală a cosmogoniei, care urmează distrugerii simbolice a vechii lumi, regenerează Timpul în totalitatea sa. Se urmărește reînceperea unei vieți noi în sînul unei noi Creații. Această nevoie de regenerare totală a timpului (realizabilă prin repetarea anuală a cosmogoniei) s-a păstrat și în tradițiile iraniene. Un text pehlevi spune că: „În luna fravardin, ziua xurdhâth, Domnul Ohrmazd va săvîrși învierea dînd «al doilea corp», iar lumea va fi scoasă din neputință cu demonii, leacurile etc. Și va fi peste tot belșug; oamenii nu vor mai avea dorința de a mînca; lumea va fi pură, iar omul — eliberat de vrăjmășia (duhului rău) și pentru totdeauna nemuritor." Qazwînî spune că, în ziua de Anul Nou, Dumnezeu a înviat morții, „le-a dat înapoi sufletele și a poruncit Cerului, care a lăsat să cadă asupra lor o ploaie, și de aceea oamenii au luat obiceiul să verse apă în ziua aceea". Solidaritatea ideilor de „creație prin apă" (cosmogonie acvatică; potop care regenerează periodic viața istorică; ploaie), de naștere și de înviere este confirmată de următoarea frază din Talmud: „Dumnezeu are trei chei: cea a ploii, cea a nașterii, cea a învierii morților."[44]

Potrivit tradiției transmise de Dimasqî, în ziua de Naurôz, Anul Nou, regele proclama: „Iată o zi nouă a unei lumi noi a unui an nou: trebuie să înnoim ceea ce timpul a erodat!" Tot în ziua aceea e stabilit și destinul oamenilor pentru un an întreg. Se practicau purificările prin apă și libațiunile pentru asigurarea unor ploi abundente în anul ce începea. Pe de altă parte, cu ocazia Marelui Naurôz, fiecare semăna într-un castron șapte feluri de semințe din a căror creștere trăgea concluzii asupra recoltei anului respectiv. Este un obicei analog „stabilirii sorților" de sărbătoarea Anului Nou babilonian, obicei transmis pînă în zilele noastre în cadrul ceremoniilor din ziua întîi a anului la mandeeni și yezidi. Tot fiindcă Anul Nou repetă actul cosmogonic, cele „două-

---

[43] Vezi *Le Mythe de l'Éternel Retour*, pp. 89 și urm.

[44] Vezi referințele în *Le Mythe de l'Éternel Retour*, pp. 101 și urm.

sprezece zile“ ce despart Crăciunul de Bobotează sînt considerate şi azi ca o prefigurare a celor douăsprezece luni ale anului. Ţăranii din Europa apreciază temperatura şi cantitatea de ploaie care vor caracteriza fiecare lună viitoare pe baza „semnelor meteorologice“ din aceste douăsprezece zile. La indienii vedici, cele douăsprezece zile de la mijlocul iernii erau o imagine şi o replică a întregului an (Ṛg Veda, IV, 33); aceeaşi credinţă este atestată şi în China antică.[45]

E clar deci că, în civilizaţiile agrare şi urbane, scenariul Anului Nou cuprinde o serie de elemente dramatice, dintre care cele mai importante sînt: repetarea cosmogoniei prin reîntoarcerea simbolică la Haos, confuzia orgiastică, luptele rituale şi victoria finală a lui Dumnezeu; alungarea păcatelor şi întoarcerea morţilor; focul nou; regenerarea Timpului prin „crearea“ viitoarelor douăsprezece luni şi „hotărîrea“ recoltelor etc. Inutil să precizăm că acest scenariu nu are nicăieri toate articulaţiile enumerate; fiecare cultură a elaborat anumite elemente, neglijînd sau ignorînd altele. Dar tema fundamentală, adică regenerarea Cosmosului prin repetarea cosmogoniei, se regăseşte peste tot. Să adăugăm că tocmai în contextul cultural al Orientului Apropiat antic, în special în condiţiile tensiunilor dintre ideologiile religioase şi politice proprii civilizaţiilor agrare, urbane şi pastorale, s-au cristalizat mai tîrziu curentele profetice, mesianice şi milenariste din lumea arhaică. Eshatologia, aşteptarea unui Mîntuitor — istoric sau cosmic — şi credinţa în învierea morţilor au rădăcini adînci în experienţa religioasă a renovării (*renovatio*) universale şi a reînnoirii Timpului.

*Jocurile (*ludi*) romane;* **aśvamedha**

Cum am mai spus, în unele societăţi, regenerarea, deşi periodică, nu este legată de sărbătorile Anului Nou. Am făcut aluzie la reînnoirea cosmică prilejuită de unele rituri iniţiatice australiene. Un alt exemplu de periodicitate in-

[45] Cf. *Le Mythe de l'Éternel Retour*, pp. 104 şi urm.

dependentă de scenariul Anului Nou este oferit de jocurile rituale romane. Potrivit lui A. Piganiol, *ludi* aveau drept funcţie principală să întreţină o forţă sacră de care era legată viaţa Naturii, a unui grup uman ori a unui personaj important. Jocurile rituale constituiau mijlocul exemplar de a întineri Lumea, zeii, morţii şi viii.[46] Printre principalele ocazii de celebrare a jocurilor (*ludi*), amintim aici aniversările zeilor agrari (în acest caz, sărbătorile sînt mai ales ceremonii sezoniere)[47], aniversările unor oameni de seamă în viaţă (şi atunci e vorba de ceremonii celebrate *pro salute*), aniversările victoriilor (pentru a reînnoi forţa divină care a asigurat victoria), sau inaugurarea unei noi perioade (în acest caz, jocurile „aveau drept obiect să asigure reînnoirea lumii pînă la o nouă scadenţă")[48].

Dar cel mai bine poate fi surprins mecanismul care permite mobilitatea scenariului ritual de Anul Nou în India vedică. Se ştie că **aśvamedha**, binecunoscutul sacrificiu al calului aflat în tradiţia indienilor vedici, era efectuat fie pentru a garanta fecunditatea cosmică, fie pentru purificarea păcatelor, fie pentru asigurarea suveranităţii universale. Dar probabil că **aśvamedha** a fost, la origine, o sărbătoare de primăvară, mai exact un ritual celebrat cu ocazia Anului Nou.[49] Structura sacrificiului comportă elemente cosmogonice.[50] Textele ṛgvedice şi brahmanice insistă asupra raporturilor dintre cal şi Ape. Se ştie că, în India, Apele reprezintă substanţa cosmogonică prin excelenţă: din Ape iau naştere Universurile succesive. Apele simbolizează germenii, virtualităţile; într-un cuvînt, toate posibilităţile

---

[46] A. Piganiol, *Recherches sur les jeux romains*, Strasbourg-Paris, 1923, p. 149.

[47] A. Piganiol, *op. cit.*, pp. 145 şi urm.

[48] *Ibid.*, p. 148.

[49] Cf. C.D. d'Onofrio, „Le «nozze sacre» della regina col cavallo", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XXIV–XXV, 1953–1954, pp. 133–162, p. 143.

[50] Cf. *Traité d'Histoire des Religions*, Paris, 1949 (ed. a III-a, 1959), p. 92 (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, p. 103 — *n. t.*).

creatoare. Şi, aşa cum am văzut mai sus, scopul principal al sacrificiului **aśvamedha** era fecunditatea universală. Împreunarea simbolică a calului, deja sacrificat, şi a reginei, **mahīşi**, reprezintă o formulă arhaică a fecundităţii. Dialogurile obscene care însoţesc ritualul trădează caracterul arhaic şi popular al ceremoniei.[51] Dar este evident că e vorba de un ritual destinat regenerării întregului Cosmos şi totodată restabilirii caracterului exemplar al tuturor claselor sociale şi al tuturor vocaţiilor. În timpul sacrificiului, un preot — *adhvaryu* — recită: „Fie ca brahmanul să se nască în sanctitate, plin de strălucirea sanctităţii! Fie ca prinţul să se nască în măreţia regală, erou, arcaş, războinic, trăgînd bine la ţintă, cu care de luptă de neînvins! Să se nască bună de lapte vaca, puternic taurul de tracţiune, rapid calul, roditoare femeia, victorios soldatul, cu darul elocinţei bărbatul tînăr! Fie ca acela care săvîrşeşte sacrificiul să aibă drept fiu un erou! Parjanya să ne dea mereu ploaie din belşug! Grîul să se coacă pentru noi în recolte bogate! Fie ca munca şi odihna noastră să fie binecuvîntate!“[52]

Încoronarea regelui indian

Dorinţa de regenerare a Cosmosului prin reiterarea simbolică a cosmogoniei poate fi descifrată şi în ceremonia de încoronare a regelui indian, **rajasūya**. Ceremoniile centrale aveau loc în jurul Anului Nou. Ungerea era precedată de un an de ceremonii de consacrare (***dīkşā***) şi în general urmată de un alt an de ceremonii de încheiere. **Rajasūya** este foarte probabil varianta prescurtată a unei serii de ceremonii anuale menite să restaureze Universul.[53] Regele avea un rol central, căci, asemenea sacrificatorului ***śrauta***, încorpora oarecum Cosmosul.

---

[51] Cu privire la elementele obscene, cf. P.-E. Dumont, **L'Aśvamedha**, Paris, 1927, pp. VI, XII, 276 şi urm.

[52] **Vajasaneyī Saṃhitā**, XXII, 22, traducere de H. Oldenberg – V. Henry, în *La religion du Véda*, Paris, 1903, p. 316.

[53] Cf. J.C. Heesterman, *The Ancient Indian Royal Consecration*, Haga, 1957, p. 7.

Hocart a pus deja în lumină identitatea structurală dintre încoronarea regelui indian şi cosmogonie.[54] Într-adevăr, diferitele faze ale ritualului semnificau succesiv întoarcerea viitorului suveran la starea embrionară, gestaţia sa timp de un an şi renaşterea mistică în calitate de Cosmocrator, identificat în acelaşi timp cu **Prajāpati** şi cu Cosmosul. Perioada embrionară a viitorului suveran corespundea procesului de maturaţie a Universului şi probabil că, la începuturi, era legată de coacerea recoltelor.[55] Întoarcerea rituală la stadiul prenatal comportă aneantizarea individului. Operaţia este extrem de primejdioasă. De aceea există ceremonii speciale care au scopul de a respinge puterile malefice (Nirṛti, Rudra etc.) şi de a elibera la vreme pe rege din membranele embrionului.[56] A doua fază a ritualului încheie formarea noului corp al suveranului: un corp simbolic, care se obţine fie prin căsătoria mistică a regelui cu casta brahmanilor ori cu poporul, căsătorie care-i permite să se nască din matricea lor, fie prin împreunarea apelor masculine cu apele feminine sau prin aceea a aurului — semnificînd focul — cu apa.[57]

A treia fază a ceremonialului **rajasūya** constă dintr-o serie de rituri prin care regele dobîndeşte suveranitatea asupra celor trei lumi, adică încarnează Cosmosul instituindu-se în acelaşi timp ca stăpîn al lumii. Ceremonia centrală include mai multe acte. Regele ridică braţele şi acest gest are o semnificaţie cosmogonică. El simbolizează ridicarea axei lumii (*axis mundi*). Cînd primeşte oncţiunea, regele stă în picioare pe tron, cu braţele ridicate: el încarnează axa cos-

---

[54] A.M. Hocart, *Kingship*, Oxford, 1927, pp. 189 şi urm.; cf. *Traité d'Histoire des Religions*, p. 345 (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, p. 369 — *n. t.*). Cu privire la transformarea mistică a sacrificatorului în Univers, cf. textele citate de Heesterman, pp. 10, 29 etc.

[55] J.C. Heesterman, *op. cit.*, p. 67.

[56] *Ibid.*, pp. 61, 17 şi urm.

[57] Vezi textele şi comentariul din Heesterman: împreunarea apelor masculine cu apele feminine, pp. 86 şi urm., căsătoria cu poporul, pp. 52 şi urm., căsătoria cu casta brahmanilor, pp. 56, 78; concepţia prin purificarea apei cu aurul, p. 87.

mică fixată în buricul Pămîntului — adică tronul, Centrul Lumii — şi care atinge Cerul.[58] Aspersiunea evocă Apele care coboară din Cer, de-a lungul axei lumii — adică Regele — pentru a fertiliza Pămîntul. Apoi regele face un pas către cele patru puncte cardinale şi urcă simbolic la zenit. În urma acestor rituri, regele dobîndeşte suveranitatea asupra celor patru direcţii ale spaţiului şi asupra anotimpurilor; altfel spus, el stăpîneşte Universul spaţio-temporal în ansamblul său.[59]

În epoca istorică, **rajasūya** era practicat numai de două ori: prima oară, pentru încoronarea regelui, şi a doua oară, pentru a-i asigura suveranitatea universală. Dar în timpurile protoistorice **rajasūya** era probabil o ceremonie anuală şi se celebra pentru regenerarea Cosmosului. Prin structura sa se apropie de categoria festivităţilor indiene sezoniere, *utsava*.[60] De asemenea, probabil că, în timpurile străvechi, poporul juca un rol mai important în cadrul ceremoniei.

Acesta este mecanismul prin care scenariul cosmogonic al Anului Nou poate fi integrat în ceremonia încoronării unui rege; cele două sisteme rituale urmăresc acelaşi scop: reînnoirea cosmică. E adevărat că întoarcerea la origini şi, prin urmare, repetarea simbolică a cosmogoniei sînt implicate şi în alte ritualuri. Căci, aşa cum am avut ocazia să arătăm în cadrul conferinţei *Eranos* 1956, mitul cosmogonic este modelul perfect al oricărei creaţii.[61] Dar tipul de *renovatio* săvîrşită cu ocazia încoronării unui rege a avut consecinţe importante pentru istoria ulterioară a omenirii. Pe

[58] Textele esenţiale sînt comentate de Heesterman, pp. 102 şi urm. Cu privire la simbolismul tronului ca „buric al Pămîntului" (= Centrul Lumii), vezi J. Auboyer, *Le trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne*, Paris, 1949, pp. 79 şi urm.; cf. de asemenea J. Gonda, *Aspects of Early Visnuism*, Utrecht, 1954, pp. 84 şi urm. Referitor la multiplul simbolism al Centrului, vezi M. Eliade, *Images et Symboles*, Paris, 1952, pp. 33–72 (trad. rom. cit. Alexandra Beldescu, 1994, pp. 33–69 — *n. t.*).

[59] J. C. Heesterman, pp. 101 şi urm.

[60] Referitor la acest tip de sărbătoare sezonieră, cf. J. Gonda, „Skt. «utsava» – festival", *India Antiqua*, Leyden, 1947, pp. 146–155.

[61] Cf. M. Eliade, „La vertu créatrice du mythe", *Eranos-Jahrbuch*, XXV, 1956, pp. 59–85.

de o parte, ceremoniile de reînnoire devin mobile, desprinzîndu-se de cadrul rigid al calendarului, pe de altă parte, regele devine oarecum răspunzător de stabilitatea, fecunditatea şi prosperitatea întregului Cosmos. Ceea ce înseamnă că reînnoirea universală ajunge să fie legată nu de ritmurile cosmice, ci de persoane şi evenimente istorice.

Regenerare şi eshatologie

Această concepţie stă la baza viitoarelor eshatologii istorice şi politice. Într-adevăr, mai tîrziu s-a ajuns în situaţia de a aştepta renovarea cosmică, „mîntuirea" Lumii, de la apariţia unui anumit tip de Rege, Erou sau Salvator, ori chiar de la un anume tip de conducător politic. Deşi sub un aspect puternic laicizat, lumea modernă păstrează încă speranţa eshatologică a unei *renovatio* universale, împlinită prin victoria unei clase sociale sau chiar a unui partid politic ori a unei personalităţi politice. Mitul marxist al unei vîrste de aur instituite prin victoria definitivă a proletariatului este cea mai bine articulată şi cea mai celebră dintre toate eshatologiile politice moderne. După Marx, societatea fără clase — societate a viitorului — va pune capăt tuturor conflictelor şi tensiunilor care caracterizează istoria omenirii de la începuturile sale. Nu va mai exista istorie propriu-zisă, va exista un fel de paradis terestru, căci omul va fi în sfîrşit liber şi va mînca pe săturate, în schimbul unui minimum de muncă, întrucît maşinile inventate de savanţi vor avea grijă să facă restul.

Este emoţionant şi semnificativ să găsim, la capătul itinerarului nostru, acelaşi — sau aproape acelaşi — sindrom paradiziac pe care l-am descifrat în mişcările milenariste melaneziene: hrană din abundenţă, libertate absolută, dispariţia necesităţii de a munci. Nu lipseşte decît tema întoarcerii morţilor, precum şi cea a nemuririi. Dar tema fundamentală există, deşi e golită de semnificaţiile ei religioase şi eshatologice. Evident, contextul cultural este cu totul altul. Căci în Europa secolului al XIX-lea este vorba de societăţi nu numai extrem de complexe, ci şi total laicizate. Marx încearcă să atribuie proletariatului o misiune soteriologică, dar, aşa

cum era de aşteptat, nu întrebuinţează un limbaj religios; el vorbeşte despre funcţia *istorică* a proletariatului. Demersul materialismului dialectic este în perfect acord cu orientarea generală a spiritului ştiinţific al secolului al XIX-lea. Marx nu-şi mai dă nici măcar osteneala să „desacralizeze" procesele fiziologice şi valorile economice. Acestea sînt nişte evidenţe, acceptate ca atare de toată lumea. Elementul acesta este suficient pentru a deosebi net societăţile tradiţionale de societăţile moderne. Căci omul societăţilor tradiţionale consideră procesele fiziologice, în primul rînd alimentaţia şi sexualitatea, ca fiind nişte taine, pe cînd omul modern le reduce la nişte procese organice.

Aceasta ridică problema „adevăratei" semnificaţii a tuturor miturilor şi riturilor pe care le-am examinat mai sus. Cum s-a putut observa, în diferitele scenarii ale reînnoirii periodice a Lumii se poate aproape totdeauna surprinde grija pentru recolte, vînat sau peşte — pe scurt, pentru hrana cea de toate zilele. Am fi deci tentaţi să ne întrebăm dacă nu este vorba, la urma urmei, de o imensă mistificare spirituală care trebuie redusă la adevăratele ei proporţii, adică la cauzele ei fundamentale, economice şi sociale, poate chiar fiziologice. Aceasta este, după cum se ştie, o metodă comodă, dar simplistă, care constă în a reduce un fenomen spiritual la „originea" lui, adică la substratul lui material.[62] Este în acelaşi timp şi faimoasa demistificare utilizată de autorii marxişti. Dar acest demers al spiritului ştiinţific european este, în sine, consecinţa unei decizii existenţiale a omului modern şi, deci, face parte din istoria recentă a lumii occidentale. El nu este, cum se credea în secolul al XIX-lea, demersul universal valabil al spiritului, singurul acceptabil pentru *homo sapiens*. Explicarea lumii printr-o serie de reducţii urmăreşte un scop: să golească lumea de valorile extramundane. Este vorba despre banalizarea sistematică a Lumii, întreprinsă în scopul de a o cuceri şi a o stăpîni. Dar cucerirea Lumii nu este — sau, în orice caz, nu era pînă acum o jumătate de secol — scopul tuturor civilizaţiilor umane. Aceasta este o particularitate a omului occidental.

---

[62] Cf. M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, 1957, pp. 161 şi urm.

Alte civilizaţii urmăresc scopuri diferite: de exemplu, să înţeleagă cifrul Lumii pentru a trăi cum „trăieşte" Lumea, adică reînnoindu-se mereu. Importantă este semnificaţia existenţei umane, şi această semnificaţie este de ordin spiritual.

Dacă există o mistificare, ea nu caracterizează pe primitivul care vede în ritmurile cosmice modelul exemplar al existenţei sale, ci pe materialistul modern care este convins că ritmul cosmic se reduce, în ultimă instanţă, la periodicitatea recoltelor. Căci omul societăţilor tradiţionale are tragica conştiinţă a faptului că, pentru a trăi, trebuie să mănînce; nu există, din partea lui, nici o mistificare în ceea ce priveşte nevoia fatală de a-şi asigura zilnic hrana. Neînţelegerea apare cînd se uită că alimentaţia nu este o activitate fiziologică, ci un fenomen *uman*, întrucît este încărcată de simbolism. Alimentaţia, ca act pur fiziologic sau ca activitate economică, este o abstracţiune. A se hrăni este un fapt cultural, nu un proces organic. Chiar în stadiul primei copilării, pruncul se comportă faţă de hrană ca în faţa unei lumi simbolice.

În ceea ce-l priveşte pe omul din civilizaţiile tradiţionale, valoarea pe care o atribuie hranei face parte integrantă din comportamentul său global faţă de Cosmos. Hrănindu-se, omul participă la o realitate superioară: el mănîncă ceva care este bogat, puternic, prestigios, o creaţie a Fiinţelor Supranaturale sau chiar — în unele cazuri — însăşi substanţa acestor Fiinţe; ceva care este, oricum, rezultatul unei taine (căci orice regenerare periodică a unei specii animale ori vegetale, ca şi orice recoltă, depind de un „mister", de un scenariu mitico-ritual dezvăluit oamenilor de Zei, *in illo tempore*). Mai mult: alimentele nu servesc numai la a se hrăni; ele constituie şi rezerve de puteri magico-religioase sau funcţionează ca însemne ale unui gen ori altuia de superioritate şi, în acest sens, sînt semne indicînd situaţia socială a individului sau destinul lui — „şansa" lui — în circuitul cosmic.

O întreagă serie de raporturi religioase între om şi Cosmos pot fi descifrate în actele prin care omul caută, îşi procură sau produce hrana. Pentru omul religios, *a exista* înseamnă în mod necesar a se situa într-un Cosmos *real*,

adică viu, puternic, fertil, susceptibil de reînnoire periodică. Dar, aşa cum am văzut, a reînnoi Lumea înseamnă a o *reconsacra*, a o face să semene cu ceea ce era ea *in principio*; uneori, reconsacrarea echivalează cu o întoarcere la stadiul „paradiziac" al Lumii. Aceasta înseamnă că omul tradiţional simţea nevoia să-şi înscrie existenţa într-un Cosmos bogat şi semnificativ; bogat nu numai în hrană (căci nu era aşa totdeauna), ci şi în semnificaţii. În ultimă instanţă, acest Cosmos ne apare ca un cifru; el „vorbeşte", îşi transmite mesajul prin structurile, modalităţile şi ritmurile sale.[63] Omul „ascultă" — sau „citeşte" — aceste mesaje şi, în consecinţă, se comportă faţă de Cosmos ca şi cum acesta ar fi un sistem coerent de semnificaţii. Or, cînd acest cifru al Cosmosului este corect descifrat, el vizează realităţi paracosmice.

Din acest motiv reînnoirea periodică a Lumii a fost scenariul mitico-ritual cel mai frecvent aplicat în istoria religioasă a omenirii. Într-adevăr, el a fost necontenit reinterpretat şi revalorizat, continuu integrat în contexte culturale multiple şi variate. Atît ideologiile regale, cît şi diferitele tipuri de mesianism şi de milenarism, iar, în epoca modernă, mişcările de eliberare naţională a popoarelor colonizate depind, mai mult sau mai puţin direct, de această veche credinţă religioasă conform căreia Cosmosul poate fi reînnoit *ab integro*, iar această renovare implică nu numai „mîntuirea" Lumii, ci şi reintegrarea stadiului paradiziac de existenţă, caracterizat printr-o abundenţă de hrană, obţinută fără muncă. Omul se simţea solidar, sub raport mistic, cu Cosmosul şi ştia că acesta se reînnoieşte periodic; dar mai ştia şi că reînnoirea poate fi realizată prin repetarea rituală a cosmogoniei, efectuată fie anual (scenariul Anului Nou), fie cu ocazia crizelor cosmice (secete, epidemii etc.) sau a evenimentelor istorice (înscăunarea unui nou rege etc.). În ultimă instanţă, omul religios ajunge *să se simtă răspunzător de reînnoirea Lumii*. Tocmai în această răspundere de ordin religios trebuie căutate originile tuturor formelor de politică, „clasice" şi „milenariste".

1959

[63] Relativ la „cifrul" Lumii, cf. cap. V.

IV
FRÎNGHII ȘI MARIONETE

„Miracolul frînghiei"

Aśvagoșa povestește în poemul său *Buddhacarita* (XIX, 12–13) că Buddha a vizitat, pentru prima oară după Iluminare, orașul său natal Kapilavastu și a făcut atunci dovada unor „puteri miraculoase" (*siddhi*). Spre a-i convinge pe ai săi de puterile spirituale pe care le avea și a-i pregăti să se convertească, el s-a ridicat în aer, și-a tăiat corpul în bucăți și le-a lăsat să cadă pe pămînt, apoi le-a lipit la loc sub ochii uimiți ai spectatorilor.[1] Acest miracol este atît de intim legat de tradiția magiei indiene încît a devenit miracolul tip al fachirismului. Celebrul „miracol al frînghiei" (*rope-trick*) realizat de fachiri și jongleri creează iluzia unei frînghii ce se ridică în sus spre cer și pe care, la cererea maestrului, un tînăr discipol începe să se urce pînă cînd dispare din priviri. Fachirul își aruncă atunci cuțitul în aer, iar membrele tînărului cad unul după altul pe pămînt.

Suruci-Jātaka (nr. 498) povestește că, pentru a-l face să rîdă pe fiul regelui Suruci, un jongler a creat prin magie un manghier[2] și a aruncat foarte sus în aer un ghem de sfoară al cărui capăt a rămas agățat de o creangă. Urcînd de-a lungul sforii, jonglerul a dispărut în vîrful manghierului.

---

[1] Cf. M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Paris, 1951), pp. 379 și urm.; *Id., Le Yoga. Immortalité et Liberté* (Paris, 1954), pp. 319 și urm (trad. rom. cit. Walter Fotescu, 1993, pp. 274 și urm. — *n. t.*).

[2] Manghierul Sanspareil este același cu „manghierul central" al regelui Vessavana, pe care un alt text **Jātaka** (nr. 281) îl descrie ca fiind un *Axis mundi* (cf. **Jātaka**, text **pāli**, II, pp. 397 și urm.; traducere de Fausboll, II, p. 271).

Membrele sale au căzut pe pămînt, dar un al doilea jongler le-a adunat, le-a stropit cu apă şi omul a înviat.[3]

Miracolul frînghiei era probabil destul de răspîndit în India secolelor al VIII-lea şi al IX-lea, de vreme ce **Gauḍapāda** şi **Śaṇkara** îl citează ca exemplu pentru a ilustra mai convingător iluziile create de **māyā**.[4] În secolul al XIV-lea, Ibn Battūta pretinde că a fost martorul unui astfel de miracol la curtea regelui Indiei. Împăratul Jahangir descrie un spectacol asemănător în *Memoriile* sale. Cum cel puţin de pe vremea lui Alexandru, India trecea drept ţara clasică a magiei, cei care o vizitau erau consideraţi a fi văzut unul sau mai multe miracole tipic fachirice. Un mistic renumit — Al Hâllâj — a povestit o mulţime de istorioare din care reieşea că se dusese în India spre a învăţa magia albă, „pentru a atrage pe oameni către Dumnezeu". L. Massignon rezumă şi traduce o povestire păstrată în *Kitab al Oyoûn*, potrivit căreia, după ce a ajuns în India, Al Hâllâj „a întrebat unde poate fi găsită o femeie, s-a dus s-o caute, a stat de vorbă cu ea. Aceasta l-a invitat să revină a doua zi. Atunci s-a dus cu el pe malul mării, cu o sfoară răsucită prezentînd din loc în loc noduri ca o adevărată scară. Apoi femeia a rostit nişte cuvinte şi s-a urcat pe sfoară, călcînd-o, şi s-a ridicat atît de sus încît a dispărut din vedere. Şi Al Hâllâj îmi spuse, întorcîndu-se spre mine: «Pentru femeia asta am venit în India.»"[5]

E imposibil să reluăm aici întregul dosar, destul de voluminos, al miracolului *rope-trick* în India antică şi modernă. Yule şi H. Cordier au cules un număr de cazuri din presa anglo-indiană a secolului al XIX-lea.[6] R. Schmidt, A. Jacoby şi A. Lehmann au îmbogăţit dosarul adăugînd şi numeroase

---

[3] Text **pāli**, IV, p. 324, trad., IV, p. 204.

[4] H. von Glasenapp, *La philosophie indienne* (trad. de A.M. Esnoul, Paris, 1951), pp. 152 şi 369, n. 36.

[5] L. Massignon, *Al Hâllâj, martyr mystique de l'Islam* (Paris, 1922), I, pp. 80–83.

[6] Sir Henry Yule şi H. Cordier, *The Book of Ser Marco Polo* (Londra, 1921), I, pp. 316 şi urm.

exemple din afara Indiei.[7] Căci acest miracol tipic pentru fachirismul indian nu se întîlneşte numai în India. Îl regăsim în China, în Indiile Olandeze, în Irlanda şi în vechiul Mexic. Iată cum descrie Ibn Battūta o şedinţă la care asistase în China. Jonglerul „a luat o bilă de lemn avînd mai multe găuri prin care treceau nişte curele lungi. A azvîrlit-o în aer şi ea s-a înălţat atît de sus încît nu am mai văzut-o (...). Cînd n-a mai avut în mînă decît un capăt de curea, jonglerul i-a poruncit unuia dintre ucenicii săi să se agaţe de ea şi să urce, ceea ce băiatul a şi făcut. Curînd, nu l-am mai văzut. Jonglerul l-a strigat de trei ori, dar n-a primit nici un răspuns; atunci a luat un cuţit în mînă, ca şi cum ar fi fost furios, s-a agăţat şi el de frînghie şi a dispărut la rîndul lui. Puţin după aceea, a aruncat pe pămînt o mînă a copilului, apoi un picior, apoi cealaltă mînă, celălalt picior, trunchiul şi capul. A coborît respirînd precipitat şi gîfîind, iar hainele lui erau pătate de sînge (...). După ce emirul i-a poruncit ceva, omul a strîns membrele băiatului, le-a pus cap la cap, şi iată-l pe copil ridicîndu-se şi stînd drept în picioare. Toate acestea m-au mirat mult şi am avut palpitaţii, aşa cum am avut şi la regele Indiei, unde am fost martorul unei întîmplări asemănătoare...“[8]

În veacul al XVII-lea, un călător olandez pe nume Ed. Melton pretinde că a asistat la un spectacol similar la Batavia, dar era din nou vorba despre un grup de jongleri chinezi.[9] Relatări aproape identice se întîlnesc la mai mulţi călători olandezi din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea.[10]

---

[7] R. Schmidt, *Fakire und Fakirtum im alten und modernen Indien* (Berlin, 1908), pp. 167 şi urm.; A. Jacoby, „Zum Zerstückelung und Wiederbelebungswunder der indischen Fakire“ (*Archiv f. Religionswissenschaft*, XVII, 1914, pp. 455–475, în special pp. 460 şi urm.); A. Lehmann, „Einige Bemerkungen zu indische Gaukler-Kunststücken“ (*Jahrbuch d. Museums f. Völkerkunde zu Leipzig*, XI, 1952, pp. 48–63, mai ales 51–59).

[8] C. Defrémery şi Dr. B.R. Sanguinetti, *Voyages d'Ibn Batoutah* (text arab însoţit de traducere, Société Asiatique, Paris, 1822), vol. IV, pp. 291–292. Am reprodus acest pasaj în *Le Chamanisme*, p. 380, n. 1; *Le Yoga*, pp. 319–320 (trad. rom. cit. Walter Fotescu, 1993, pp. 274–275 — *n. t.*).

[9] Yule-Cordier, *op. cit.*, p. 316; A. Jacoby, *op. cit.*, pp. 460–462, după E.D. Hauber, *Bibliotheca, acta et scripta magica*, 1740, pp. 114 şi urm.

[10] Jacoby, *ibid.*, pp. 462–463.

E demn de reţinut faptul că miracolul frînghiei este atestat şi în folclorul irlandez. Povestirea cea mai răspîndită figurează în colecţia tradusă de S. H. O'Grady.[11] Jonglerul aruncă în sus un fir de mătase, care se agaţă de un nor. Pe acest fir, aleargă un iepure urmărit de un cîine (să amintim că jonglerul despre care vorbeşte Jahangir în *Memoriile* sale trimisese succesiv pe lanţ un cîine, un porc, o panteră, un leu şi un tigru).[12] Apoi trimite un băiat şi o fată: toţi dispar în nor. Puţin mai tîrziu, constatînd că din cauza neglijenţei băiatului cîinele a mîncat iepurele, jonglerul se urcă şi el pe frînghie. Taie capul băiatului, dar, la rugămintea seniorului local, i-l pune la loc şi îl reînvie.

Au fost descoperite în diferite regiuni ale Europei legende implicînd, împreună sau separat[13], cele două teme specifice *rope-trick*-ului: a) magicieni tăind în bucăţi propriile lor membre, sau pe cele ale unui alt individ, pentru a le lipi apoi la loc; b) vrăjitori şi vrăjitoare dispărînd în aer cu ajutorul unor sfori subţiri. Asupra celui de al doilea motiv vom reveni mai tîrziu. Toate legendele europene sînt legate

---

[11] *Silva Gadelica* (Londra, 1892), vol. II, p. 321–322; Jacoby, *op. cit.*, p. 470, citează o variantă identică, după *Erin, Eine Sammlung irisches Erzählungen*, VI, pp. 130 şi urm.

[12] *Memoirs of the Emperor Jahangir*, p. 102, reprodus de Yule-Cordier, p. 318: „They produced a chain of 50 cubits in length; and in my presence threw one of it towards the sky, where it remained as if fastened to something in the air. A dog was then brought forward, and being placed at the lower end of the chain, immediately ran up, and reaching the other end, immediately disappeared in the air. In the same manner a hog, a panther, a lion, a tiger were successively sent up the chain, and all equally disappeared at the upper end of the chain. At last they took down the chain and put it into a bag, no one ever discovering in what way the different animals were made to vanish into the air on the mysterious manner above described." („Ei au scos un lanţ lung de 50 de coţi; şi în faţa mea au aruncat un capăt spre cer, unde a rămas ca agăţat de ceva în aer. A fost adus apoi un cîine, care, după ce a fost plasat la capătul cel mai de jos al lanţului, a început imediat să fugă în sus şi, atingînd celălalt capăt, a dispărut imediat în aer. În acelaşi fel au fost trimişi succesiv pe lanţ un porc, o panteră, un leu, un tigru, care au dispărut şi ei toţi la capătul cel mai de sus al lanţului. La sfîrşit, au tras jos lanţul şi l-au pus într-un sac, nimeni nedescoperind vreodată în ce mod diferitele animale au fost făcute să dispară în aer, aşa misterios cum s-a văzut mai înainte.")

[13] Cf. exemplele culese de Jacoby; pp. 466–467, 472–473.

de lumea magicienilor: cele din prima categorie sînt probabil de origine savantă. Iată cum s-a produs la Göttingen, în 1777, magicianul Johann Philadelphia: a fost tăiat în bucăţi şi pus într-un butoi. Dar cum butoiul a fost deschis prea repede nu s-a găsit înăuntru decît un embrion, care nu avusese timpul să se dezvolte, aşa că magicianul n-a mai înviat niciodată. În Evul Mediu, se povestea o legendă similară a lui Virgiliu, iar Paracelsus a relatat povestiri asemănătoare din ţinutul Siebengebirge.[14] În lucrarea sa *Disquisitiones magicae* (1599), Debrios povesteşte că magicianul Zedecheu Evreul, care trăia pe vremea lui Ludovic cel Pios, arunca oamenii în aer, le tăia membrele şi le punea apoi la loc.[15]

Să notăm în trecere că Sahagun relatează fapte de acelaşi gen săvîrşite de huastecii din Mexic. Este vorba despre o categorie de magicieni numiţi *motetequi*, în traducere literală „cei care se taie ei înşişi". Magicianul *motetequi* se tăia singur în bucăţi pe care le punea sub o pătură; apoi intra şi el sub pătură pentru a ieşi aproape imediat fără cea mai mică zgîrietură.[16] Jahangir notase acelaşi procedeu la jonglerii din Bengal: omul tăiat în bucăţi era acoperit cu un cearşaf; un jongler se strecura sub cearşaf şi, în clipa următoare, omul sărea în picioare.[17]

Ipoteze

S-a încercat explicarea „miracolului frînghiei" fie prin sugestie colectivă, fie prin extraordinara îndemînare a jonglerilor.[18] La rîndul lui, A. Jacoby atrăsese atenţia asupra caracterului fabulos, de *Sagen*, al majorităţii povestirilor paralele europene.[19] Dar oricare ar fi explicaţia pentru

---

[14] Jacoby, p. 464. Cu privire la legendele relatate de Paracelsus, cf. W. Mannehardt, *Germanische Mythen*, pp. 64 şi urm.

[15] Jacoby, pp. 464–465.

[16] Eduard Seler, „Zauberei in alten Mexico" (*Globus*, vol. 78, 1900, pp. 89–91), reprodus în *Gesammelte Abhandlungen zur Americanischen Sprach- und Alterthumskunde*, II, (Berlin, 1904), pp. 78–86, în special p. 85.

[17] *Memoirs of the Emperor Jahangir*, p. 99, reprodus de Yule-Cordier, p. 318.

[18] A. Lehmann, *art. cit.*, respinge ipoteza sugestiei şi explică *rope-trick*-ul prin prestidigitaţie.

[19] *Op. cit.*, pp. 464–474 şi *passim*.

care am înclina, sugestie sau prestidigitaţie, problema *rope-trick*-ului nu mi se pare încă rezolvată. De ce a fost inventat acest tip de jonglerie? De ce a fost ales exact acest scenariu — ascensiunea unei frînghii, tăierea membrelor unui ucenic urmată de învierea acestuia — spre a-l impune, prin sugestie sau autosugestie, imaginaţiei publicului? Altfel spus, miracolul frînghiei, sub forma lui actuală de scenariu imaginar, de povestire fabuloasă sau de jonglerie, are o *istorie*, iar această istorie nu poate fi elucidată decît ţinîndu-se seama de rituri, de simboluri şi de credinţele religioase arhaice.

Trebuie să distingem două elemente: 1° tăierea în bucăţi a ucenicului; 2° ridicarea în aer cu ajutorul unei frîghii. Amîndouă sînt caracteristice riturilor şi ideologiei şamanice. Să analizăm, pentru început, prima temă. Se ştie că, în timpul „viselor iniţiatice", ucenicii şamani asistă la propria lor sfîrtecare de către „spirite" sau „demoni" care joacă rolul unor maeştri ai iniţierii: li se taie capul, corpul le este sfîşiat în bucăţi, li se curăţă oasele etc., iar, la sfîrşit, „demonii" pun fiecare os la locul lui şi acoperă totul cu o carne nouă.[20] Ne aflăm în faţa unor experienţe extatice de structură iniţiatică: moartea simbolică este urmată de reînnoirea organelor şi de învierea candidatului. Nu este lipsit de interes să amintim că viziuni şi experienţe de acelaşi gen sînt cunoscute şi la australieni, eschimoşi, triburile americane şi africane.[21] Cu alte cuvinte, este vorba despre o tehnică iniţiatică arhaică. Interesant e că şi un rit tantric himalaian — *tchoed* — comportă sfîrtecarea simbolică a neofitului: acesta asista la decapitarea şi la tăierea sa în bucăţi de către *ḍākiṇī* sau de către alţi demoni.[22] Tăierea membrelor ucenicului şi învierea lui de către fachir pot fi considerate drept un scenariu de iniţiere şamanică aproape complet desacralizat.

---

[20] Vezi *Le Chamanisme*, pp. 47 şi urm. Cf. şi H. Findeisen, *Schamanentum* (Stuttgart, 1957), pp. 50 şi urm.

[21] Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 55 şi urm.

[22] Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 384 şi urm.; *Id.*, *Le Yoga*, pp. 320 şi urm. (trad. rom. cit. Walter Fotescu, 1993, pp. 275 şi urm. — *n. t.*).

Cel de-al doilea element şamanic pe care l-am identificat în *rope-trick*: ascensiunea la Cer cu ajutorul unei frînghii, ridică o problemă mai complexă. Există, desigur, mitul arhaic şi extrem de răspîndit al copacului, frînghiei, muntelui, scării sau podului care legau, la începutul Timpurilor, Cerul de Pămînt, şi care asigurau comunicarea între lumea Zeilor şi cea a oamenilor. Ca urmare a unui păcat al Strămoşului mitic, această comunicare a fost întreruptă: copacul, frînghia sau liana au fost tăiate.[23] Mitul acesta nu se limitează la zonele dominate de şamanism în sens strict, dar joacă un rol considerabil în mitologiile şamanice şi în ritualurile extatice ale şamanilor.

Mituri tibetane ale frînghiei cosmice

Mitul scării sau al frînghiei care legau Cerul de Pămînt este destul de cunoscut în India şi în Tibet. Buddha a coborît din Cerul **Trayastriṃśa** pe o scară, cu intenţia de a „umbla printre oameni": din capătul de sus al scării, se puteau vedea deasupra toate **Brahmāloka**, iar jos, adîncurile Infernului, căci scara era o adevărată *Axis mundi* înălţată în Centrul Universului.[24] Această scară miraculoasă este reprezentată în basoreliefurile de la Bharhut şi de la Sañcī, iar, în pictura budistă tibetană, serveşte şi oamenilor pentru a urca la Cer.[25]

Potrivit tradiţiilor tibetane prebudiste (Bon), la început exista o frînghie care lega Pămîntul de Cer. Zeii coborau din Cer de-a lungul acestei frînghii ca să-i întîlnească pe oameni. După „căderea în păcat" a omului şi apariţia morţii, legătura între Cer şi Pămînt a fost întreruptă.[26] Primul Rege al Tibetului ar fi coborît şi el din Cer cu ajutorul unei frînghii.

---

[23] Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 419 şi urm.; *Id.*, *Mythes, rêves et mystères*, pp. 88 şi urm.

[24] Ananda K. Coomaraswamy, „**Svayāmalṛṇṇā**: Janua Cœli" (*Zalmoxis*, II, 1939, pp. 3–53), pp. 27, n. 8, 42, n. 64.

[25] Giuseppe Tucci, *Tibetan painted scrolls* (Roma, 1949), vol. II, p. 348, şi *tanka* nr. 12, pp. 14–22.

[26] Mathias Hermanns, *Mythen und Mysterien, Magie und Religion der Tibeter* (Köln, 1956), pp. 42–43. Cf. şi H. Hoffmann, *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon Religion* (Wiesbaden, 1951), p. 153.

Primii regi tibetani nu mureau: ei urcau înapoi la Cer.[27] Dar, de cînd frînghia a fost tăiată, numai sufletele pot urca la Cer, în momentul morţii; cadavrele rămîn pe Pămînt.[28] În multe practici magice, în special în practicile Bon, se încearcă, chiar şi în zilele noastre, ascensiunea la Cer cu ajutorul unei frînghii magice[29], şi se crede că, atunci cînd mor, oamenii pioşi sînt ridicaţi în Cer cu o frînghie invizibilă.[30]

Toate aceste credinţe exprimă diferitele aspecte ale unei doctrine care poate fi rezumată astfel: 1º în timpurile mitice, era uşor să comunici cu Cerul, căci o frînghie (sau un copac, un munte etc.) lega Pămîntul de Cer; 2º Zeii coborau pe Pămînt, şi Regii — ei înşişi de origine celestă — urcau înapoi la Cer de-a lungul unei frîghii după ce îşi îndepliniseră misiunea pe Pămînt; 3º în urma unui eveniment catastrofal, care ar putea fi asimilat „căderii în păcat" din tradiţia iudeo-creştină, frînghia a fost tăiată şi, din această cauză, căile de legătură reale dintre Cer şi Pămînt au devenit impracticabile; 4º catastrofa a modificat în acelaşi timp şi structura Cosmosului (despărţirea definitivă a Cerului de Pămînt) şi condiţia umană, căci omul a devenit muritor; altfel spus, de atunci el cunoaşte despărţirea dintre trup şi suflet; 5º într-adevăr, din momentul în care s-a produs catastrofa primordială, numai sufletul poate urca în clipa morţii la Cer; 6º există totuşi privilegiaţi (oameni pioşi sau magicieni) care, şi în zilele noastre, reuşesc să urce la Cer cu ajutorul unei frînghii.

Doctrina pe care am rezumat-o pare destul de veche. Ea este atestată nu numai la tibetani şi în Asia Centrală, ci şi în alte regiuni ale lumii. Ideologia experienţei mistice a şamanilor s-a închegat pe baza unor asemenea mitologii ale „Raiului" şi ale „căderii".[31] Problema este prea complexă

---

[27] Cf. Eliade, *Le Chamanisme*, p. 381 şi n. 3; Tucci, *Tibetan painted scrolls*, II, pp. 733–734; Hoffmann, *Quellen*, pp. 141, 150, 153, 245; M. Hermanns, *op. cit.*, pp. 37 şi urm.

[28] H. Hoffmann, *Quellen*, p. 246.

[29] H. Hoffmann, *op. cit.*, p. 154; M. Hermanns, p. 42.

[30] S.H. Ribbach, *Drogpa Namgyal* (München-Planegg, 1940), p. 239, n. 7; M. Hermanns, p. 42.

[31] Cf. *Le Chamanisme*, *passim*.

ca să o abordăm aici. De altfel, nici nu interesează direct subiectul nostru. Pentru cele urmărite în acest articol, este suficient să reţinem că, de la „căderea în păcat“, frînghia a devenit apanajul indivizilor privilegiaţi: regi, magicieni, călugări. Frînghia îl poate ajuta pe om — sau numai sufletul lui — să urce la Cer. Frînghia e considerată prin excelenţă mijlocul de a ajunge la Cer pentru a se întîlni cu Zeii. Dar ea nu mai este un bun comun al umanităţii, nefiind accesibilă decît unui număr limitat de „aleşi“.

Sfoara unui şaman negrito

Iată acum cîteva exemple asemănătoare, alese din rîndul populaţiilor primitive. În timpul şedinţei de vindecare, şamanul (*halak*) triburilor negrito pahang ţine între degete fire făcute din frunze de palmier, sau, după alte informaţii, sfori foarte subţiri. Aceste fire şi sfori ajung pînă la Bonsu, zeul ceresc care locuieşte deasupra celor şapte etaje ale Cerului. Cît durează şedinţa, *halak*-ul este direct legat de Zeul ceresc prin respectivele fire sau sfori, pe care acesta din urmă le coboară şi le ridică din nou la el după ceremonie.[32]

Asta înseamnă că vindecarea este realizată de şaman în timp ce comunică direct cu Zeul ceresc şi, în ultimă instanţă, datorită acestei comunicări. Într-adevăr, în timpul şedinţei *halak*-ul foloseşte şi pietre magice, desprinse — după cum se crede — din tronul Fiinţei supreme sau din bolta cerească.[33] Într-un cuvînt, elementul esenţial al vindecării este experienţa religioasă a şamanului: acesta se simte direct legat de Cer sau de Fiinţele cereşti. Puterea lui vine din faptul că *ţine între degete un obiect căzut de sus*: un fir, o sfoară subţire sau o piatră desprinsă din bolta cerească.

Nu vom discuta aici vechimea acestei credinţe. După cum se ştie, anumite elemente ale şamanismului malaiez repre-

---

[32] Ivor Evans, *Papers on the Ethnology and Archaeology of the Malay Peninsula* (Cambridge, 1927), p. 20.

[33] Cf. M. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 62, n. 1, 135; R. Pettazzoni, *L'Onniscienza di Dio* (Torino, 1955), p. 469, n. Cu privire la pietrele magice ca „lumina solidificată“, vezi mai sus, pp. 16 şi urm.

zintă influenţe recente. De exemplu, concepţia Cerului cu şapte etaje este o idee de origine indiană.[34] Totuşi partea esenţială a ritualului şamanului (*halak*) negrito este arhaică. Căci pietrele magice căzute din Cer joacă un rol important în iniţierea vindecătorilor (*medicine-men*) australieni şi sud-americani.[35] Şi, aşa cum vom vedea mai tîrziu, vindecătorii australieni cunosc şi ei o frînghie magică, care le permite să se ridice în aer şi chiar să urce la Cer.

Stăpînirea frînghiei arată că *halak*-ul are o experienţă religioasă destul de amplă. Aceasta se declanşează în urma unei „alegeri divine". Fenomenul este prea cunoscut ca să mai insistăm asupra lui. Totdeauna este vorba despre o „chemare" adresată de Fiinţele supranaturale, „chemare" însoţită de o serie de simptome psihopatologice.[36] Important pentru cercetarea noastră este faptul că, în unele şamanisme, alegerea divină se manifestă printr-un vis în care se vede coborînd din Cer un fir. Un lepcha din Maria-Basti povesteşte următoarele: „Dacă un om vede, în vis, un fir coborînd din Cer spre el, trebuie să interpreteze acest semn ca un ordin al Cerului ca el să devină şaman (Bong-thing sau Mun). Cei care au fost aleşi în acest fel trebuie să se supună şi să se consacre funcţiei de şaman. Se poate întîmpla ca un om să vadă firul coborînd asupra altcuiva. În acest caz, el este obligat să comunice visul său persoanei respective, care trebuie să se supună poruncii. Dacă totuşi cineva taie firul în timp ce el coboară asupra persoanei alese, aceasta va muri brusc."[37]

Acest document arată clar că: 1° vocaţia mistică este rezultatul unei alegeri divine; 2° alegerea este comunicată viitorului şaman prin imaginea unui fir ce coboară din Cer şi se opreşte pe capul său; 3° coborîrea firului are caracterul unei fatalităţi: e ca şi cum destinul individului ar fi dezvăluit

---

[34] Cf. M. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 253 şi urm., 304 şi urm.; H.G. Quaritch Wales, *Prehistory and Religion in South-East Asia* (Londra, 1957), pp. 12 şi urm.

[35] M. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 55 şi urm., 133 şi urm.

[36] M. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 47 şi urm., şi *passim*.

[37] M. Hermanns, *The Indo-Tibetans* (Bombay, 1954), pp. 51 şi urm.

brusc; 4° într-adevăr, persoana aleasă simte că şi-a pierdut libertatea personală: ea se simte prizonieră, „legată“ prin voinţa Altcuiva, „înlănţuită“. Firul coborît de sus anunţă că „vocaţia“ şamanului a fost hotărîtă de Zei. Şi, aşa cum reiese din întreaga istorie a şamanismului, nesupunerea faţă de decizia divină echivalează cu moartea.

India: frînghii cosmice şi ţesătură pneumatică

În speculaţiile cosmologice şi fiziologice indiene, imaginea frînghiei şi cea a firului sînt foarte mult utilizate. Pe scurt, s-ar putea spune că rolul lor este de a asambla într-un agregat unic *orice unitate vie*, atît Cosmosul, cît şi omul. Astfel de imagini primordiale sînt menite să dezvăluie structura universului, descriind în acelaşi timp situaţia specifică omului. Imaginea frînghiei şi a firului reuşeşte să sugereze ceea ce filozofia va explicita mai tîrziu: faptul că orice entitate existentă este, prin însăşi natura sa, produsă, „proiectată“ sau „ţesută“ de un Principiu superior; şi că orice existenţă în Timp implică o „articulaţie“ sau o „urzeală“. Trebuie totuşi să distingem mai multe teme paralele:

1° Frînghiile cosmice (adică Vînturile) ţin legat la un loc Universul, aşa cum suflurile menţin laolaltă şi articulează corpul omului. Identitatea între sufluri (**prāṇas**) şi Vînturi este atestată chiar în Atharva Veda (XI, 4, 15). Organele sînt legate între ele datorită suflurilor adică, în ultimă instanţă, datorită principiului **ātman**. „Eu cunosc firul întins pe care sînt ţesute aceste fiinţe vii; cunosc firul firului, şi de asemenea pe marele *brahman*“ (Atharva Veda, X, 8, 38). Acest fir (**sūtra**) este **ātman**, iar în **Bṛhadāraṇyaka** Up., III, 7, 1, este clar formulată doctrina **sūtratman**: „Cunoşti tu, Kâpya, firul prin care sînt legate şi lumea aceasta şi lumea cealaltă şi toate fiinţele? (...) Cel care cunoaşte acest fir, acest agent interior, acela cunoaşte pe *brahman*, cunoaşte lumile, cunoaşte zeii, cunoaşte principiul **ātman**, cunoaşte tot.“

2° Cînd, la sfîrşitul lumii, frînghiile de vînt vor fi tăiate (**vraścanam vātarajjūnāṃ**), Universul se va dezintegra

(Maitri Up., I, 4). Şi fiindcă „lumea aceasta şi lumea cealaltă şi toate fiinţele sînt legate prin aer, ca printr-un fir, (...) se spune despre un mort că membrele lui nu mai sînt ţinute strîns (**vyasraṃsis-atāsyāṇgāni**), căci Aerul (= respiraţia) le leagă ca un fir" (Brih. Up., III, 7, 2).[38] Să adăugăm că idei similare se întîlnesc în China. Chuang Tze (III, 4) afirmă că „cei vechi descriu moartea ca o desfacere a frînghiei pe care Dumnezeu a agăţat Viaţa".

3° Soarele leagă lumile de el însuşi printr-un fir. Aşa cum repetă de nenumărate ori **Śatapatha Brāhmaṇa**, „Soarele leagă (**samā vayate**) aceste lumi printr-un fir. Or, acest fir nu este altul decît vîntul" (**vāyuh**, VIII, 7, 3, 10; cf. şi VII, 3, 2, 13). „Soarele este veriga de legătură, de vreme ce aceste lumi sînt legate de Soare prin cele patru puncte cardinale"[39] (**Śat.** Br., VI, 7, 1, 17). Soarele e numit cel „bine împletit", „pentru că el coase împreună zilele şi nopţile"

---

[38] Corespondenţa micro-macrocosmos, exprimată prin imaginile firului (sau ale frînghiei) şi ale dezarticulării, este amplu elaborată pe vremea **Brāhmaṇelor**. Fiinţa umană este „fabricată" (*samskrta*) prin intermediul ritualurilor (**Kauşītaki** Br., III, 8). Preoţii adună la un loc şi consolidează (**saṃsthā**) Sinele (**ātman**), spre a fabrica din el un tot perfect (Ait. Br., II, 40, 1–7). Modelul cel mai desăvîrşit al acestei „unificări" şi al acestei „articulări" este, desigur, mitul ritual al lui **Prajāpati**. După ce a creat lumile, zeii şi vieţuitoarele, **Prajāpati** rămîne „dezarticulat" (**Śatapatha** Br., VI, 1, 2, 12). „Restaurarea" lui **Prajāpati** este exprimată prin verbul *saṃskr*, „a pune la un loc", iar rearticularea lui este identificată simbolic cu construcţia altarului focului. „El nu putea să se ridice în picioare, cu articulaţiile lui dislocate, şi, graţie sacrificiilor, zeii le-au pus la loc" (*samadadhuh*; **Śat.** Br., I, 6, 3, 35–36). Preotul repetă periodic ceea ce zeii au făcut *in illo tempore*: „el re-uneşte (*saṃskaroti*) pe **Pr jā ti**, în întregime şi total" (*sarvaṃ krtsnaṃ*: **Śat.** Br., VI, 2, 2, II). Reintegrarea obţinută prin construirea altarului focului va servi drept model activităţii de integrare a suflurilor şi a celorlalte facultăţi pentru „a se articula" Sinele (**ātman**).

[39] În legătură cu acest simbolism, Ananda Coomaraswamy aminteşte un episod in Sarabhanga **Jātaka** (V, 130) „where the **Bodhissatta Jotipāla** (the «Keeper of Light»), standing at the center of a field, at the four corners of which there have been set up posts, attaches a thread to the neck of his arrow and with one shot penetrates all four posts, the arrow passing a second time through the first post and then returning to his hand; thus, indeed, he «sews» all things to himself by means of a single thread" („în care **Bodhissatta Jotipāla** («Paznicul Luminii») stînd în mijlocul unui teren în colţurile căruia au fost fixaţi patru stîlpi, leagă un fir de gîtul săgeţii sale

(*ibid.*, IX, 4, 1, 8). Această aluzie la conjuncţia zilelor şi a nopţilor este solidară cu imaginea vedică a celor două surori — Noaptea şi Aurora — care ţes timpul, „asemenea unor ţesătoare ce în bună înţelegere, satisfăcute, urzesc împreună firul întins" (Ṛg Veda, II, 3, 6).[40]

4° Deoarece leagă Lumea de el însuşi printr-un fir, Soarele este Ţesătorul Cosmic, şi e comparat de nenumărate ori cu un păianjen. „Ţesătorul pînzei este, desigur, cel care străluceşte acolo, căci el se mişcă de-a lungul acestor lumi ca pe o pînză" (Śat. Br., XIV, 2, 2, 22). Un *gatha* sacrificial citat în **Kauşītaki Brāhmaṇa**, XIX, 3 vorbeşte spre Soare (= Anul) ca despre un păianjen. Mai multe Upanişade folosesc imaginea păianjenului şi a pînzei sale respectînd pentru fiecare orientarea religioasă specifică. Cu păianjenul este comparat fie Sinele (**ātman**), fie „nepieritorul" (*akşara*), fie Dumnezeu. „Aşa cum păianjenul se urcă pe firul său, (...) tot aşa din **ātman** ies toate suflurile, toate lumile, toţi zeii, toate fiinţele" (Bṛhad. Up., II, 1, 20; cf. Maitri Up., VI, 32). „Aşa cum păianjenul scoate şi retrage (*sṛjate gṛhṇate*, literal «toarnă şi opreşte») (...), în acelaşi mod, totul ia naştere în această lume din nepieritorul (**aksarāt**)." (Mundaka Up., I, 1, 7). În viziunea unei Upanişade teiste cum este **Śvetāsvatara**, „Zeul unic este cel care, asemenea păianjenului, se înfăşoară el însuşi în firele ieşite din Materia primordială" (**pradhāna**, VI, 10).

şi cu o singură lovitură străpunge toţi cei patru stîlpi, săgeata trecînd a doua oară prin primul stîlp şi întorcîndu-se înapoi în mîna sa; deci, într-adevăr, el «leagă» toate lucrurile de el însuşi cu ajutorul unui singur fir") („The Iconography of Dürer's «Knots» and Leonardo's «Concatenation»" în *The Art Quarterly*, primăvara, 1944, pp. 109–128, p. 121). Coomaraswamy a revenit de mai multe ori asupra simbolismului firului; cf. „**Svayamatṛṇṇa**: Janua Coeli" (*Zalmoxis*, II, 1939 — publicat în 1941 — pp. 3–51, în special pp. 5 şi urm.); „«Spiritual paternity» and the «Puppet-Complex»" (*Psychiatry*, VIII, august 1945, pp. 25–35, în special p. 29).

[40] Un simbolism extrem de complicat este elaborat în jurul „ţeserii Timpului". Cf. Ṛg Veda, V, 5, 6; IV, 13, 4; Ath. Veda, X, 7, 42 şi urm.; X, 8, 37–39 etc. În eseul de faţă nu vom lua în considerare decît unele aspecte. Să amintim că sacrificiul este „mult întins" (Śat. Br., III, 8, 2, 2). „A întinde" sacrificiul înseamnă „a întinde" „urzeala" temporală, adică, în ultimă instanţă, a face ca Lumea să mai dăinuiască încă un an.

5° În sfîrşit, un număr de texte postvedice identifică pe Ţesătorul cosmic fie cu **ātman** sau Brahman, fie cu un Zeu personal cum ar fi Kṛṣṇa din Bhagavad-Gītā. Cînd, într-un pasaj celebru din **Bṛhadāraṇyaka** Upaniṣad (III, 6, 1), **Gārgī** întreabă: „**Yājnavalkya**, dacă Apele sînt urzeala pe care totul este ţesut, pe ce urzeală sînt ţesute Apele?“, **Yājnavalkya** îi răspunde: „Pe aer.“ La rîndul lui, explică **Yājnavalkya**, aerul este ţesut pe Lumile celeste, iar acestea sînt ţesute pe Lumile Gandharvilor, şi acestea din urmă sînt ţesute pe Lumile Soarelui şi aşa mai departe pînă la lumile lui **Brahmā**. Dar cînd **Gārgī** îl întreabă: „Dar lumile lui **Brahmā** pe ce urzeală sînt ţesute?“, **Yājnavalkya** refuză să-i răspundă. „O, **Gārgī**, nu cere prea mult; ia seama să nu-ţi crape capul. Întrebările tale se adresează unei divinităţi dincolo de care nu mai este nimic de întrebat.“ Dar în paragraful următor (III, 7, 1 şi urm.), **Yājnavalkya** afirmă că „agentul interior“ (**antaryāninam**) este adevăratul *Grund* al Universului. Iar acest agent interior este **sūtrātman**, **ātman** închipuit sub forma unui fir.

În Bhagavad-Gītā, Dumnezeu este cel care „ţese“ Lumea. Kṛṣṇa se proclamă el însuşi Suprema Persoană „prin care este ţesut acest Univers“ (*yena sarvam idaṃ tatam*, VIII, 22). „Prin mine sînt ţesute toate acestea“ (**mayā** *tatam idaṃ sarvam*, IX, 4). Şi, după teofania orbitoare evocată în cîntul XI, Arjuna exclamă: „Tu eşti Zeul Primordial, Spiritul Străvechi (...), prin Tine totul a fost ţesut“ (*tvayā tatam viśvam*; XI, 38).[41]

---

[41] „Tot acest Univers stă şirag în Mine ca pietrele preţioase înşirate pe un fir“ (**sūtre maṇigaṇā** *iva*), mai spune Kṛṣṇa (VII, 7). Imaginea apare destul de frecvent. „Aşa cum firul unei pietre preţioase (**maṇisūtram**) poate trece prin piatră, tot aşa toate acestea — adică Gandharvii, Apsarii, animalele şi oamenii — sînt înşirate pe asta (adică pe Soare, **Vāyu**, **prāṇa**, Brahman)“; **Jaimīnya Upaniṣad Brāhmaṇa**, III, 4, 13; III, 5, 1; citat de Coomaraswamy, **Svayāmatṛṇṇā**, p. 5). A. Coomaraswamy aminteşte un pasaj din **Tripurā** *Rahasya*, unde este vorba despre un oraş şi despre locuitorii săi, iar Spiritul (**pracāra**, literal „Migratorul“ sau „Cel care purcede“) afirmă că fără el locuitorii „ar fi împrăştiaţi şi pierduţi ca nişte perle fără firul şiragului“ («*Spiritual Paternity*», p. 31).

Ţesut şi condiţionare

După cum se vede, situaţia Ţesătorului Primordial este analogă aceleia a Păianjenului Cosmic; el este asimilat fie Soarelui, fie unui principiu transpersonal (**ātman**-Brahman), fie unui Zeu personal. Dar, oricare ar fi natura lui, sau forma sub care se manifestă, Creatorul este, în toate contextele, un „ţesător"; ceea ce înseamnă că ţine legate de el, prin fire sau frînghii invizibile, Lumile şi fiinţele pe care le produce (mai exact: pe care le „ejectează" din el).

A dobîndi existenţa şi a exista în Timp, a dăinui, înseamnă a fi proiectat de Creator şi a rămîne legat de el parcă printr-un fir. Chiar cînd accentul cade — încă de pe vremea **Brāhmaṇelor**, dar mai cu seamă în Upanişade — pe necesitatea de a „unifica" şi de a articula suflurile pentru a făuri Persoana Nemuritoare, **ātman**, este totdeauna vorba despre o „creaţie": se creează modalitatea de acces la o existenţă transpersonală, se modelează instrumentul cu care se obţine nemurirea. Fapt remarcabil, chiar în Upanişade (unde problema era cu totul alta, anume: cum să se dea expresie experienţei inefabile a descoperirii şi cuceririi Sinelui?), imaginea firului este utilizată referitor la **ātman**. Se pare deci că principalele curente ale spiritualităţii arhaice indiene au fost alimentate de ideea-forţă că tot ce este viu, real, existent (fie în Timp, fie în atemporalitate) este prin excelenţă o unitate perfect asamblată şi articulată. Înainte de a descoperi că Fiinţa este Unu, gîndirea speculativă indiană a descoperit că dispersia şi dezarticularea echivalează cu nefiinţa; că, pentru ca ceva să existe cu adevărat, trebuie să fie unificat şi integrat. Iar imaginile cele mai potrivite pentru a exprima toate acestea erau firul, păianjenul, urzeala, ţesutul. Pînza de păianjen arăta în chip strălucit posibilitatea de a „unifica" spaţiul pornind dintr-un Centru şi legînd între ele cele patru puncte cardinale.

Imagini, mituri, speculaţii

Aceste imagini şi speculaţii sînt rodul unor experienţe profunde. Ori de cîte ori omul capătă conştiinţa propriei

situaţii existenţiale, adică a modului său specific de a exista în Cosmos, şi îşi asumă acest mod de existenţă, el exprimă experienţele decisive prin imagini şi mituri care se vor bucura apoi de o situaţie privilegiată în tradiţia spirituală a omenirii. O analiză atentă ne va permite să redescoperim situaţiile existenţiale care au prilejuit apariţia simbolismului indian al firului şi al ţesutului.

Creaţia cosmogonică şi Cosmosul sînt simbolizate prin actul ţesutului. Conform **Brāhmaṇelor**, Universul există pentru că toate părţile sale constituie un agregat, pentru că urzeala spaţio-temporală este „întinsă" prin sacrificiu. Dar această concepţie a ţeserii Universului şi a rearticulării lui **Prajāpati** prin misterioasa magie a sacrificiului nu este prea veche. **Prajāpati,** care se epuizează şi se dezarticulează creînd Lumea, zeii şi fiinţele vii, reprezintă o idee religioasă proprie **Brāhmaṇelor**. Chiar conform acestor texte însă, **Prajāpati** este cel care a creat Universul, iar sacrificiul nu face decît să-i prelungească existenţa. Exaltarea Sacrificiului atotputernic nu trebuie să ne facă să pierdem din vedere că şi pentru **Brāhmaṇe** Cosmosul are un autor.

Soarele, Zeii sau Brahman „ţes" Lumea. *Urzeala depinde deci de un urzitor*. Universul este fabricat de altcineva şi, mai mult, este legat prin sfori subţiri de autorul său. Creaţia nu este complet despărţită de Creatorul său: ea este legată de el ca printr-un cordon ombilical. Acest lucru este important, căci atunci Lumile şi fiinţele nu sînt şi nu pot fi „libere". Ele nu se pot mişca conform propriei lor voinţe. Firul care le leagă de Autorul lor le ţine în viaţă, dar şi într-o stare de dependenţă. „A trăi" înseamnă fie a fi „ţesut" de o Putere misterioasă care urzeşte Universul, Timpul şi Viaţa, fie a fi legat printr-un fir invizibil de un stăpîn (Soarele, Brahman, Zeu personal). În ambele cazuri, „a trăi" înseamnă a fi condiţionat, a depinde de altcineva. Acest „altcineva" poate fi Dumnezeu, ori un Principiu impersonal, misterios, destul de greu de identificat, dar a cărui prezenţă este resimţită în orice existenţă temporală; într-adevăr, orice fiinţă umană simte că este în acelaşi timp rezultatul propri-

ilor sale acte şi al unei intervenţii exterioare, dat fiind că este „ţesută", adică indestructibil legată de propriul ei trecut; ea simte că reprezintă o „urzeală", iar, în gîndirea speculativă indiană, aceasta ajunge, la un moment dat, să fie considerată inalterabilă, în sensul că „ţesătura" nu mai e întreruptă prin moartea individului, ci se prelungeşte de la o existenţă la alta, constituind, de fapt, raţiunea de a fi a nenumăratelor transmigrări.

Probabil că una dintre rădăcinile ideii de karman trebuie căutată în speculaţiile privitoare la ţesutul cosmic şi la urzeala constituită din seria neîntreruptă a sacrificiilor. Nu vom aborda aici problema originii ideii de karman. Să spunem numai că această idee nu apare în mediul călugărilor, care se simt legaţi ca prin nişte fire de un Zeu personal; ea se conturează în gîndirea filozofică în momentul cînd se descoperă că omul este rezultatul propriilor sale acte rituale, simţindu-se adică legat prin sine însuşi de sine însuşi. Insistenţa cu care se meditează asupra faptului că orice om se inserează într-o serie de evenimente temporale, că face parte dintr-o ţesătură, că nu mai poate scăpa de propriul său trecut, dovedeşte că este vorba despre o gîndire pe care nu o mai pot satisface soluţiile rituale, folosite în societăţile primitive şi arhaice, de regenerare periodică a Timpului (regenerarea implicînd abolirea trecutului).[42]

Imaginea firului, a frînghiei, a legării, a ţesutului este ambivalentă: ea exprimă o situaţie privilegiată (a fi legat de Zeu, a fi în relaţie cu acel *Urgrund* cosmic) şi în acelaşi timp o situaţie de plîns, tragică (a fi condiţionat, înlănţuit, predestinat etc.). În ambele cazuri, *omul nu este liber*. Dar în primul caz, el trăieşte într-o permanentă *comunicare cu Creatorul său* ori cu *Urgrund*-ul cosmic; în cel de al doilea, dimpotrivă, se simte *prizonierul unui destin*, înlănţuit prin „magie" sau prin propriul lui trecut (prin suma actelor sale).

O ambivalenţă similară poate fi descoperită şi în alte expresii ale simbolismului indian al legării pe care l-am

---

[42] Referitor la această problemă, vezi *Le Mythe de l'Éternel Retour* (Paris, 1949).

discutat într-o lucrarea anterioară.[43] Varuṇa ca și Vṛtra, dar și divinitățile morții sînt „maeștri ai legăturilor": ei leagă și paralizează ființele vii, înfășoară morții cu sfori, iar Vṛtra „înlănțuie" Apele. În simbolismul indian al legării domină elementele magice: omul legat este paralizat, sortit morții. Într-adevăr, găsim aceleași imagini și formule ale legării în vrăjitorie, în demonologie și în mitologia morții. Și totuși, Varuṇa și Indra dezleagă oamenii, îi „eliberează" (Indra „eliberează" și Apele, „înlănțuite" de Vṛtra în adîncul muntelui). Altfel spus, acești zei au „puterea de a lega și puterea de a dezlega" (Matei 16, 19 etc.).

Un alt exemplu: Yoga este prin excelență mijlocul de a se elibera din sclavia inerentă condiției umane. Prin Yoga, se obține libertatea absolută. Or, termenul *yoga* semnifică oarecum acțiunea de „legare"; rădăcina *yuj*, „a uni", se regăsește în latinescul *jungere, jugum*, ca și în „jug", *yoke*. Acest lucru este ușor de înțeles dacă ne amintim că Yoga este înainte de toate o tehnică ce urmărește perfecta stăpînire a corpului, „subjugarea" organelor și a facultăților psihomentale. Este vorba deci de a pune în contact, a articula și a unifica activitatea organelor cu fluxul psihomental. *Yukta* este cel „unificat"; dar este și cel aflat în stare de joncțiune cu Dumnezeu.

Frînghii și marionete

Toate aceste imagini — ale Vînturilor ca frînghii cosmice, ale aerului care țese organele și le menține pe toate laolaltă, ale Sinelui (ātman) ca fir, ale Păianjenului, Soarelui și Zeilor țesători — se leagă de alte concepții arhaice, cum ar fi aceea a firului Vieții, a destinului ca țesătură, a zeițelor sau zînelor țesătoare etc. Subiectul este prea vast pentru a fi abordat aici. Vom spune totuși cîteva cuvinte cu privire la rolul frînghiei și al firului în magie. Nu numai că se crede că magicienii își vrăjesc victimele cu ajutorul frînghiilor și al

---

[43] „Le «dieu lieur» et le symbolisme des noeuds" (*Revue de l'Histoire des Religions*, 1947–1948, pp. 5–36; reprodus în *Images et Symboles*, Paris, 1952, pp. 120–163[trad. rom. cit. Alexandra Beldescu, 1994, pp. 114–154 — *n. t.*]).

nodurilor, dar se consideră chiar că pot zbura în aer sau dispărea în Cer cu ajutorul unui capăt de frînghie. Multe legende europene, medievale şi postmedievale, ne arată vrăjitori sau vrăjitoare evadînd din închisoare, sau părăsind rugul în flăcări cu ajutorul unui fir de aţă sau al bucăţii de sfoară ce le-au fost aruncate.[44] Această ultimă temă folclorică aminteşte în mod bizar de *rope-trick*-ul indian.

După cum se vede, frînghia nu este numai mijlocul exemplar de comunicare între Cer şi Pămînt, ea este de asemenea o imagine cheie a speculaţiilor privitoare la Viaţa cosmică, la existenţa şi destinul uman, la cunoaşterea metafizică (**sūtrātman**) şi, prin extensie, la ştiinţa ocultă şi la puterile magice. În culturile arhaice, ştiinţa ocultă şi puterile magice implică totdeauna capacitatea de a zbura în aer şi de a se ridica la Cer.[45] Escaladarea şamanică a copacilor este, prin excelenţă, un rit de ridicare la Cer. Este semnificativ faptul că, în imagistica tradiţională indiană, escaladarea copacului indică atît posesia unor puteri magice, cît şi posesia gnozei metafizice. Am văzut că jonglerul din *Suruci*-**Jātaka** se urcă într-un copac cu ajutorul unei frînghii magice, pentru a dispărea apoi în nori. Aceasta este o temă folclorică, dar ea e atestată şi în textele savante. De exemplu, **Pañcavimśa Brāhmaṇa** (XIV, I, 12–13), vorbind despre cei care se urcă în vîrful marelui Copac, precizează că cei care au aripi — adică *cei care ştiu* — reuşesc să zboare, pe cînd ignoranţii, lipsiţi de aripi, cad pe pămînt. Şi aici regăsim deci succesiunea: escaladarea copacului, cunoaşterea ezoterică, ascensiunea la Cer, adică, în contextul ideologiei indiene, transcenderea lumii acesteia şi eliberarea. Or, aşa cum vom vedea imediat, regăsim acelaşi lanţ de elemente la vrăjitorii din societăţile primitive.

Ar fi util să comparăm imaginile şi speculaţiile indiene cu simbolismul grec şi germanic al legării şi al ţesutului. Am abordat tangenţial această problemă într-o lucrare anterioară.

---

[44] Vezi cîteva exemple în A. Jacoby, *op. cit.*, pp. 467 şi urm.

[45] Cf. M. Eliade, „Symbolisme du Vol Magique" (*Numen*, III, 1956, pp. 1–13), reprodus în *Mythes, rêves et mystères* (Paris, 1957), pp. 133 şi urm.

Cartea lui Onians, *Origins of European Thought*, conţine şi ea un mare număr de fapte şi de analize pătrunzătoare cu privire la simbolurile şi ritualurile — solidare şi totuşi distincte — ale legării, ţesutului şi torsului în Grecia şi la vechile popoare din Europa.[46] Problema este extrem de vastă şi nu avem pretenţia să elucidăm aici toate complicaţiile. Deocamdată, să amintim doar că imaginea frînghiei care leagă Cosmosul şi pe om de Zeul suprem (sau de Soare) este atestată şi în Grecia. Platon foloseşte această imagine cînd vrea să sugereze condiţia umană şi totodată mijlocul de a o perfecţiona. „Să considerăm, scrie el, să considerăm că fiecare dintre noi, fiinţele însufleţite, este o *marionetă* fabricată de Zei: construirea ei a fost poate pentru aceştia o simplă distracţie, sau poate că au privit-o cu o oarecare seriozitate: căci, într-adevăr, acesta este un lucru despre care nu ştim nimic! Dar ceea ce ştim foarte bine e că stările despre care am vorbit sînt în noi asemenea *unor sfori sau frînghii interioare*, care ne trag şi care, opunîndu-se unele altora, ne împing în sensuri inverse, spre acţiuni contrare; în aceasta constă diferenţa care desparte virtutea de viciu. Într-adevăr, numai una dintre *ele* este frînghia căreia fiecare trebuie totdeauna să i se supună şi de care nu trebuie cu nici un chip să se dezlege, în vreme ce forţei de tracţiune a celorlalte sfori trebuie să i se împotrivească; şi aceasta este *frînghia aurită şi sfîntă* a raţiunii..." (*Lois*, 644).

Aurea catena Homeri

Imaginea derivă cu siguranţă din celebrul „lanţ de aur" cu care Zeus putea trage toate lucrurile spre el. Este binecunoscut începutul cîntului VIII al *Iliadei*: după ce a adunat toţi zeii pe Muntele Olimp, Zeus le interzice să-i ajute pe troieni ori pe danai, ameninţîndu-i pe recalcitranţi că-i va arunca în Infern. Căci, continuă Zeus, „vă daţi prea bine seama că sînt mai puternic decît toţi zeii. Iată, încercaţi şi veţi vedea cu toţii. Legaţi de cer un lanţ cu inele de aur,

---

[46] R.B. Onians, *The Origins of European Thought* (Cambridge, 1951, ediţia a 11-a, 1954), în special pp. 349 şi urm.

apoi atîrnaţi-vă de el, voi toţi, zei şi zeiţe; nu veţi putea să-l trageţi din cer pe pămînt pe Zeus, stăpînul suprem, oricît v-aţi da osteneala. Dar dacă eu însumi, cu dinadinsul, aş vrea să trag, pămîntul întreg şi marea, laolaltă cu voi l-aş trage în cer. Aş lega apoi lanţul în vîrful Olympului, şi toate ale lumii ar flutura în slăvi, întru pedeapsa voastră. Iată cu cît sînt mai puternic decît toţi zeii şi oamenii!“ (VIII, 17–27)*. Aşa cum am spus, este vorba despre transpunerea unui joc al adolescenţilor. Într-adevăr, „grecii cunoşteau ca şi noi (...) jocul ce opune două echipe trăgînd de aceeaşi frînghie în direcţii opuse pentru a-şi încerca forţele. Tocmai la o întrecere de genul acesta îi invită Zeus pe ceilalţi zei. Numai că, de data asta, nu se mai trage pe orizontală, ci pe verticală, Zeus rămînînd singur în înălţimile cerului, în vreme ce jos toţi ceilalţi zei se vor agăţa de pămînt. Zeus susţine sus şi tare că va trage atunci pînă în Olimp şi zeii şi pămîntul, iar apoi va agăţa totul, ca pe un trofeu, de unul dintre vîrfurile muntelui divin“.[47]

Nu este imposibil ca această anecdotă să reflecte amintirea estompată a unei teme mistice indo-europene. Dar pentru cercetarea noastră importante sînt îndeosebi interpretările simbolice ale frînghiei de aur. Într-adevăr, chiar din epoca arhaică, frînghia de aur a lui Zeus a fost interpretată ca evocînd „fie legăturile care menţin universul într-o unitate indestructibilă, fie pe cele care îl unesc pe om cu puterile superioare“ (P. Lévêque, *op. cit.*, p. 11). Astfel, în poemul orfic pe care savanţii l-au numit *Teogonia rapsodică*, Zeus adresează Nopţii următoarea întrebare: „O, mamă, cea mai nobilă dintre zeităţi, Noapte divină, spune-mi cum să-mi întemeiez falnica dominaţie asupra nemuritorilor? Cum să fac ca, prin grija mea, întregul să fie unu, iar părţile distincte? — Învăluie toate lucrurile în eterul inefabil, apoi aşază în mijloc cerul, şi pămîntul nesfîrşit, şi marea, şi toate constelaţiile care împodobesc cerul. Dar cînd vei

---

* Traducere de Cezar Baltag, în Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, vol. I, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991, p. 251 (*n. t.*).

[47] Editorii Colecţiei Universităţilor din Franţa, *Iliade*, vol. II, p. 26, n. 1, citaţi de P. Lévêque, *Aurea Catena Homeri* (Paris, 1959), p. 8.

înconjura toate aceste lucruri cu o legătură solidă, agăţînd de eter un lanţ de aur..." (P. Lévêque, *op. cit.*, p. 14).

Desigur, este vorba despre o idee arhaică, deoarece Zeus cere sfat unei divinităţi cosmologice, Noaptea. „În plan spiritual sîntem aproape de Noaptea pe care o înfăţişează cîntul al XIV-lea din *Iliada*, destul de puternică pentru a-l salva pe Hypnos de mînia stăpînului zeilor (...); aproape şi de Noaptea primordială din *Teogonia* lui Hesiod (v. 116 şi urm.). Nimic nu ne împiedică să considerăm că această parte a *Teogoniei rapsodice* aparţine unei epoci destul de îndepărtate, probabil chiar secolului al VI-lea înaintea erei noastre, dacă nu prin forma ei, cel puţin prin elementele pe care le pune în joc. Aşadar imaginea homerică a lanţului de aur a fost probabil utilizată, spre sfîrşitul epocii arhaice, în mediile orfice, în chip de explicaţie cosmologică" (P. Lévêque, *op. cit.*, p. 15).

În lucrarea sa *Theaitetos*, Platon identifică lanţul de aur cu soarele. Socrate i se adresează tînărului Theaitetos: „Şi, pe deasupra, ca supremă dovadă, adaug funia de aur, silindu-te să recunoşti că prin ea Homer înţelege soarele şi nimic altceva. El arată limpede că, atîta timp cît se mişcă bolta cerească şi soarele, toate există şi au o viaţă, la zei şi la oameni, în timp ce, dacă s-ar opri ca prinse în lanţuri, ar pieri toate nimicite şi ar ajunge cu susul în jos, cum se spune" (*Theaitetos*, 153 c.d.)*.

În *Republica* (X, 616 b-c), deşi nici soarele, nici lanţul de aur nu sînt menţionate, Platon utilizează o imagine similară. Explicînd structura Universului, el vorbeşte despre o „lumină întinsă de sus de-a lungul întregului cer şi pămînt, ca o coloană, asemănătoare cel mai mult cu curcubeul, doar că mai strălucitoare şi mai pură. În dreptul ei, sufletele ajungeau după un drum de o zi şi acolo vedeau, întinzîndu-se, în mijlocul luminii, capetele legăturilor sale ce porneau din cer; *căci această lumină prinde laolaltă cerul, precum funiile ce leagă o corabie, ţinînd* astfel *laolaltă întreaga boltă roti-*

* Traducere de Marian Ciucă, în Platon, *Opere*, vol. VI, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989, p. 196 (*n. t.*).

toare."* (cf. şi P. Lévêque, *op. cit.*, p. 20; sublinierea ne aparţine.) Astfel, Platon utilizează de două ori imaginea unei frînghii luminoase care înconjoară ca un lanţ Universul şi articulează diferitele sale părţi într-o unitate. Să adăugăm că alţi autori greci au văzut în lanţul de aur planetele, sau cele patru elemente, sau motorul imobil al lui Aristotel sau *heimarménè*.

Cealaltă interpretare a lanţului de aur, anume valorizarea lanţului ca legătură spirituală între Pămînt şi Cer, între om şi puterile superioare, prelungeşte şi completează simbolismul cosmologic. Macrobius, în al său *Comentariu asupra visului lui Scipio*, consideră că, „de vreme ce totul se înlănţuie prin succesiuni continue şi merge coborînd în trepte de la primul la ultimul nivel, observatorul judicios şi profund trebuie să descopere că, de la Dumnezeul suprem şi pînă la viaţa cea mai umilă, totul se uneşte şi se leagă prin legături reciproce şi pururea indisolubile; acesta este minunatul lanţ de aur pe care Homer ni-l descrie ca fiind agăţat, prin mîna lui Dumnezeu, de bolta cerului şi coborînd pînă la pămînt" (I, 14, 15; cf. şi Lévêque, *op. cit.*, p. 46). Aceeaşi idee apare în *Comentariu la Gorgias* de Olympiodor şi în *Comentariu la Timaios* de Proclos (P. Lévêque, *ibid.*, pp. 47–48). Pe de altă parte, nu e lipsit de interes să semnalăm că, pentru Pseudo-Dionisie Areopagitul, imaginea lanţului de aur a servit ca simbol al rugăciunii. Iată ce scrie el în *Nume divine*: „Să ne străduim deci să ne înălţăm prin rugăciunile noastre pînă la culmea acestor raze divine şi binefăcătoare, tot aşa cum, dacă l-am apuca, pentru a-l trage în mod constant spre noi cu amîndouă mîinile alternativ, un lanţ infinit de luminos care ar atîrna din înaltul cerului şi ar coborî pînă la noi, am avea impresia că îl tragem în jos, dar în realitate sforţarea noastră nu ar putea să-l mişte, căci el ar fi în acelaşi timp prezent şi sus şi jos, şi mai curînd noi am fi cei care ne-am înălţa spre cele mai înalte splendori ale unor raze extraordinar de luminoase. Şi tot aşa, dacă ne-am afla pe un vapor şi ni s-ar fi aruncat, spre a ne ajuta, nişte

---

* Traducere de Andrei Cornea, în Platon, *Opere*, vol. V, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986, p. 438 (*n. t.*).

funii legate de o stîncă, în realitate, nu am trage stînca către noi, ci noi înşine şi cu noi, vaporul, am fi remorcaţi către stîncă" (*Nume divine*, 3, 1).

Să reţinem că, aşa cum speculaţia filozofică indiană a utilizat necontenit imaginile arhaice ale frînghiei, firului şi ţesutului, tot aşa teozofii şi gînditorii greci au dat vreme îndelungată felurite interpretări venerabilului mit al frînghiei de aur a lui Homer. Şi tot ca în India, deşi într-o perspectivă diferită, imaginea frînghiei de aur a servit drept punct de plecare atît unor teorii cosmologice, cît şi descrierii condiţiei umane. Să adăugăm că *aurea catena Homeri* a continuat să alimenteze reflecţia filozofică pînă în secolul al XVIII-lea. Un opuscul anonim de inspiraţie rozicruciană, *Aurea Catena Homeri, oder Eine Beschreibung von dem Ursprung der Natur und natürlichen Dingen*, a jucat un rol important în formarea gîndirii tînărului Goethe.

„Frînghia astrală"

Imaginea frînghiei este uneori utilizată pentru a se sugera raporturile dintre spirit (*noús*) şi suflet (*psyché*). În scurta sa lucrarea intitulată *Cu privire la Daimon al lui Socrate* (22), Plutarh afirmă că partea „aflată în interiorul corpului este numită *psyché*, iar partea necoruptă este numită *noús*". Şi, continuă Plutarh, *noús* „se leagănă deasupra capului şi atinge extremitatea craniului: el poate fi comparat cu o frînghie pe care trebuie să o ţinem şi cu care trebuie să dirijăm partea inferioară a spiritului, atîta vreme cît ea se arată ascultătoare şi nu e subjugată de poftele cărnii".

Concepţia despre *noús* văzut ca o frînghie a fost probabil dezvoltată de neoplatonicieni pe baza textului lui Platon referitor la oamenii-marionete creaţi de Zei şi la lanţul de aur al raţiunii. Dar nu este exclus ca această imagine să fie expresia unor experienţe parapsihologice. Într-adevăr, conform experienţelor Doctorului H. Carrington şi ale lui Sylvan J. Muldoon[48] recent discutate de Raynor C. Johnson, s-ar părea că anumite fiinţe umane sînt capabile să simtă şi,

---

[48] Sylvan J. Muldoon, *The Projection of the Astral Body*, cu o prefaţă de Dr. H. Carrington (Londra, 1929); *Id.*, *The Case for Astral Body* (1936).

totodată, să vizualizeze un fel frînghie sau de fir care leagă corpul fizic de corpul subtil (ceea ce în jargonul pseudo-ocultist se numește „corpul astral"). Așa cum se exprimă Raynor Johnson: „El spune (*i. e.* S.J. Muldoon) că există un cablu sau o frînghie astrală, de o mare elasticitate, care unește capul corpului astral cu cel al corpului fizic. Pînă la o distanță de 8 la 15 picioare, frînghia exercită o tracțiune sau un control considerabil. Dincolo de această distanță, există un sentiment de libertate, dar frînghia rămîne prezentă, chiar dacă e foarte subțire, și-și păstrează mereu aceeași grosime (...). După ce corpul astral s-a depărtat depășind raza de acțiune a frînghiei (...), aceasta se micșorează și capătă o structură asemănătoare aceleia a unui fir; și, așa cum e de așteptat, fluxul de energie venind din corpul astral către corpul fizic este mult redus (...). Moartea corpului fizic este probabil provocată de secționarea frînghiei astrale."[49]

Nu vom lua în discuție autenticitatea unor astfel de experiențe. Ne vom mulțumi să constatăm că unii dintre contemporanii noștri occidentali pretind că simt și văd această frînghie subtilă. Lumea imaginară și lumea intermediară a experiențelor extrasenzoriale nu sînt mai puțin reale decît lumea fizică. Desigur, s-ar putea obiecta că autorii pe care i-am citat și-au „imaginat" experiențele, în mod conștient sau inconștient, în urma lecturii vreunui text al lui Plutarh sau a altor texte asemănătoare.

Frînghii magice

Dar aceasta nu ar infirma autenticitatea unor astfel de experiențe parapsihologice. Căci vindecătorii (*medicine-men*) australieni vorbesc și ei despre o frînghie miraculos legată de corpul lor. Se știa, în urma studiilor lui Howitt, că vindecătorii dispun de o frînghie magică cu ajutorul căreia pretind că pot urca la Cer.[50] Cercetările recente ale lui Ronald Berndt și ale profesorului A.P. Elkin au adus precizări

---

[49] Raynor C. Johnson, *The Imprisoned Splendour* (Londra, 1953), pp. 230 și urm.

[50] A.W. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia* (Londra, 1904), pp. 400 și urm.; cf. și Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 133 și urm.

senzaţionale asupra acestei frînghii magice. Iată descrierea pe care ne-o dă Elkin. „În timpul iniţierii vindecătorilor, în sud-estul Australiei, se provoacă apariţia unei frînghii în vindecător cu ajutorul cîntecelor. Această frînghie dă posibilitatea de a săvîrşi fapte miraculoase: de exemplu, vindecătorul poate emite lumină din pîntecul său, ca şi cum înăuntru ar fi un fir electric. Dar sînt lucruri şi mai interesante: de pildă, folosirea frînghiei pentru ascensiunea spre Cer, în copaci ori în spaţiu. În timpul demonstraţiilor iniţiatice, cînd ceremonia este în toi, magicianul se întinde pe spate sub un copac, face să se ridice frînghia ce-i iese din trup şi se caţără pe ea pînă la un cuib aflat în vîrful copacului; apoi se deplasează pe alţi copaci, iar la apusul soarelui coboară de-a lungul trunchiului. Numai bărbaţii pot vedea această faptă extraordinară, care este precedată şi urmată de învîrtirea în cerc (*bull-roarer*) şi de alte manifestări ale excitaţiei emoţionale. În descrierile acestor fapte extraordinare înregistrate de M. Berndt şi de mine însumi figurează numele vindecătorilor şi amănunte cum ar fi: Joe Dagan, un vrăjitor wongaibon, culcat pe spate la piciorul unui copac, şi-a ridicat vertical frînghia şi a urcat apoi el însuşi, cu capul pe spate, cu corpul liber de orice legătură, cu picioarele depărtate şi cu braţele lipite de trup. Ajuns în vîrf, la patruzeci de picioare, a făcut semne cu braţele către cei de jos, apoi a coborît în acelaşi fel şi, pe cînd stătea liniştit pe spate, frînghia a reintrat în corpul său."[51]

Profesorul A. P. Elkin crede că explicaţia acestei fapte magice trebuie căutată în dinamismul sugestiei colective. Dar, chiar dacă e vorba despre sugestie colectivă, ar fi interesant de ştiut de ce aceşti *medicine-men* au ales tocmai imaginea tradiţională a ascensiunii cu ajutorul unei frînghii pe care o poţi face să iasă din corp şi să reintre după dorinţă. Aşa cum am spus, se cunosc şi alte exemple de *medicine-men* australieni care pretind că urcă la Cer cu ajutorul unei frînghii. Mai interesant este că şamanul triburilor ona, din Ţara de Foc, are şi el o „frînghie magică", lungă de aproape trei metri, pe care o scoate din gură şi o face să dispară într-o

---

[51] A. P. Elkin, *Aboriginal Men of High Degree* (Sydney, 1946), pp. 64–65.

clipă, înghițind-o.[52] Astfel de fapte magice trebuie apropiate de „miracolul frînghiei" al fachirilor.

Este remarcabil că și în Australia frînghia magică este apanajul vindecătorului, adică al celui care deține știința ocultă. Regăsim deci în cultura australiană aceeași secvență care este atestată în India și în folclorul medieval european: știință, magie, frînghie magică, ascensiune în copaci, zbor ceresc. Se știe, pe de altă parte, că inițierile vindecătorilor australieni au o structură șamanică, întrucît comportă decapitarea și tăierea în bucăți rituală a candidatului.[53] Pe scurt, cele două elemente constitutive ale *rope-trick*-ului — ascensiunea la Cer cu ajutorul unei frînghii și sfîrtecarea ucenicului — sînt atestate împreună în tradițiile magicienilor australieni. Înseamnă aceasta oare că miracolul frînghiei este de origine australiană? Nu, dar este în strînsă legătură cu unele tehnici și speculații mistice extrem de vechi, ceea ce dovedește că *rope-trick*-ul nu este propriu-zis o invenție indiană. India nu a făcut decît să elaboreze și să răspîndească miracolul, tot așa cum gîndirea speculativă indiană a construit o întreagă cosmo-fiziologie mistică în jurul simbolismului frînghiilor cosmice și al **sūtrātman**-ului.

Iată-ne întorși deci la punctul de plecare al studiului nostru; semnificația și funcția „miracolului frînghiei". Dar importantă este, după părerea noastră, mai ales funcția culturală a miracolului frînghiei — sau, mai precis, a scenariilor arhaice care au făcut-o posibilă. Am văzut mai sus că astfel de scenarii, ca și ideologia pe care o implică, provin din mediile de magicieni. Exhibiția are drept scop să dezvăluie spectatorilor o lume necunoscută și misterioasă: lumea sacră a magiei și a religiei la care nu au acces decît inițiații. Imaginile și temele dramatice la care se face apel, în special ascensiunea la Cer cu ajutorul unei frînghii, dispariția și tăierea inițiatică în bucăți a ucenicului, nu ilustrează numai puterile oculte ale magicienilor, ci dezvăluie și un nivel mai profund al realității, inaccesibil profanilor:

---

[52] Cf. E. Lucas Bridges, *The Uttermost Part of the Earth* (New York, 1948), pp. 284 și urm.

[53] A. P. Elkin, *op. cit.*, pp. 31, 43, 112 și urm.; M. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 55 și urm.

într-adevăr, ele dezvăluie misterul morţii şi al învierii iniţiatice, posibilitatea de a trece dincolo de „această lume" şi de a dispărea într-un plan „transcendental". Imaginile născute din miracolul frînghiei pot să declanşeze simultan adeziunea la o realitate invizibilă, secretă, „transcendentală", şi îndoiala cu privire la realitatea lumii obişnuite şi „imediate". Din acest punct de vedere, *rope-trick*-ul — ca, de altfel, toate celelalte fapte extraordinare ale magicienilor — are o valoare culturală pozitivă, căci stimulează cît se poate de mult imaginaţia şi reflecţia, provocînd apariţia întrebărilor şi a neliniştilor; punînd, în definitiv, problema „adevăratei" realităţi a Lumii. Nu întîmplător **Śaṇkara** foloseşte exemplul *rope-trick*-ului pentru a ilustra misterul iluziei cosmice; chiar de la începuturile speculaţiei filozofice indiene, **māyā** era magia prin excelenţă, iar zeii, în măsura în care erau „creatori", erau **māyīni**, adică „magicieni".

În sfîrşit, trebuie să ţinem seama de funcţia „spectaculoasă" a miracolului frînghiei (şi a faptelor magice asemănătoare). Magicianul este, prin definiţie, un regizor. Datorită ştiinţei sale misterioase, spectatorii asistă la o „acţiune dramatică" la care nu participă în mod activ, în sensul că nu „muncesc" (cum se întîmplă în cazul altor ceremonii dramatice colective). În timp ce magicienii efectuează ascensiunile (*tricks*), spectatorii sînt pasivi: *ei contemplă*. Este un prilej de a-şi închipui cum pot fi făcute lucrurile fără „să munceşti", numai prin „magie", prin puterea misterioasă a gîndirii şi a voinţei. Dar este şi o ocazie de a se gîndi la puterea creatoare a Zeilor, care creează nu muncind cu mîinile, ci prin forţa cuvintelor sau a gîndirii lor. Altfel spus, o întreagă afabulaţie a atotputerniciei ştiinţei spirituale, a libertăţii omului, a posibilităţilor sale de a transcende Universul familiar, este provocată de descoperirea „spectacolului", de faptul că omul trăieşte situaţia unui „contemplativ".

Situaţii

Cele cîteva observaţii de mai sus cu privire la „miracolul frînghiei" nu privesc decît un singur aspect al complexului simbolic de care ne-am ocupat. Fiecare dintre celelalte

aspecte ar merita de asemenea lungi studii comparative pe care nu le putem întreprinde aici. Dar exemplele pe care le-am discutat au pus clar în lumină următorul fapt: fie că este rezultatul unei experienţe paranormale a cîtorva indivizi privilegiaţi, sau produsul fanteziei umane, imaginea unei frînghii sau a unui fir invizibil care-l leagă pe om de zonele superioare a servit la exprimarea unor *situaţii umane exemplare*: a se afla în comunicare cu Cerul şi cu Zeii; prin urmare, a fi ales de Zei şi destinat unei vocaţii religioase; în speculaţia filozofică indiană, firul invizibil este folosit atît pentru a sugera esenţa Sinelui (ātman), cît şi pentru a descrie relaţiile dintre Dumnezeu şi făpturile sale; dar în India, ca şi în Grecia şi în Europa antică, imaginea firului este de asemenea folosită pentru a desemna condiţia umană în general, destinul („firul vieţii"; Zeiţele care torc destinul), trama existenţei temporale (*karman*), şi prin urmare „sclavia". O întreagă categorie de imagini asemănătoare exprimă „legarea" realizată prin magie sau prin moarte. Cît despre simbolismul ţesutului, deşi dependent de simbolismul firului, îl depăşeşte şi îl prelungeşte pe acesta.

Cum am observat în mai multe rînduri, aceste imagini reuşesc să exprime idei solidare, dar distincte. În contexte diferite, firul sau frînghia pot exprima nuanţe noi. Aceasta este de altfel principala funcţie a imaginilor exemplare: ele invită, ajută şi chiar silesc omul să gîndească, să-şi precizeze ideile, să descopere mereu semnificaţii noi, să le aprofundeze şi să le articuleze. Este foarte semnificativ faptul că imaginea frînghiei sau a firului ocupă un loc principal în universul imaginar al vindecătorilor primitivi sau în experienţele extrasenzoriale ale omului modern, ca şi în experienţa mistică a societăţilor arhaice, în miturile şi ritualurile indo-europene, în cosmologia şi filozofia indiană, în filozofia greacă etc. Asta arată că imaginile firului şi ale frînghiei revine continuu în imaginaţia şi în gîndirea speculativă a omului. Imaginile acestea corespund deci unor experienţe extrem de profunde, şi la urma urmei dezvăluie o situaţie umană care pare imposibil de tradus prin alte simboluri sau concepte.

1960

V

OBSERVAŢII ASUPRA SIMBOLISMULUI RELIGIOS

Moda simbolismului

Aşa cum am subliniat în repetate rînduri, de cîtva timp încoace asistăm la o adevărată modă a simbolismului.[1] Mai mulţi factori au contribuit la situarea acestuia pe locul privilegiat pe care-l ocupă astăzi. Au fost, mai întîi, descoperirile psihologiei abisale, printre care, în primul rînd, faptul că activitatea inconştientului poate fi suprinsă prin intermediul imaginilor, al figurilor şi al scenariilor care nu trebuie luate ca atare, ci privite ca nişte „cifruri" ale unor situaţii şi personaje pe care conştientul nu vrea sau nu poate să le recunoască.[2] A fost apoi, la începutul secolului, înflorirea artei abstracte, urmată, după primul război mondial, de experienţele poetice suprarealiste, care au familiarizat publicul cultivat cu lumile nonfigurative şi onirice. Or, aceste universuri ajungeau să dezvăluie o semnificaţie numai în măsura în care li se puteau descifra structurile, care erau „simbolice". Un al treilea factor a trezit şi el interesul pentru studiul simbolismului: cercetările etnologilor asupra societăţilor primitive şi în special ipotezele lui Lucien Lévy-Bruhl asupra structurii şi funcţiilor „mentalităţii primitive". Lévy-Bruhl considera că, dominată fiind de ceea ce el numea „participare mistică", „mentalitatea primitivă" nu putea fi decît prelogică. La sfîrşitul vieţii, Lévy-Bruhl a renunţat la ipoteza unei mentalităţi primitive prelogice, total diferită de mentali-

---

[1] Cf. M. Eliade, *Images et Symboles*, pp. 9 şi urm. (trad. rom. cit. Alexandra Beldescu, pp. 11 şi urm. — *n. t.*).

[2] Doritorii vor găsi o prezentare clară a teoriilor lui Freud şi Jung asupra simbolului în cartea Jolandei Jacobi, *Komplex, Archetypus, Symbol in der Psychologie C.G. Jungs* (Zürich, 1957), pp. 86 şi urm.

tatea modernă şi opusă acesteia.[3] De fapt, ea nu se bucurase de o adeziune generală din partea etnologilor şi a sociologilor. Totuşi, a fost utilă în măsura în care a suscitat discuţii între filozofi, sociologi şi psihologi. Ipoteza lui Lévy-Bruhl a avut în special meritul de a fi atras atenţia elitelor intelectuale asupra comportamentului „omului primitiv", asupra vieţii sale psihomentale şi asupra creaţiilor lui culturale. Interesul actual al filozofilor, în special din Europa, pentru mit şi simbol este datorat în mare parte cărţilor lui Lévy-Bruhl şi controverselor pe care ele le-au suscitat.

În sfîrşit, moda despre care vorbim datorează mai mult decît s-ar putea crede cercetărilor unor filozofi, epistemologi şi lingvişti preocupaţi de ideea de a demonstra caracterul simbolic al limbajului, ca şi al tuturor celorlalte activităţi ale spiritului uman, mergînd de la rit şi mit pînă la artă şi ştiinţă.[4] Întrucît omul are facultatea de a crea simboluri (*symbol-forming power*), tot ce produce el e simbolic.[5]

Amintind principalii factori care au contribuit la generalizarea interesului pentru simbolism, am enumerat şi perspectivele în care a fost abordat studiul simbolismului: este vorba despre perspectiva psihologiei abisale, a artelor plastice şi a poeziei, a etnologiei, semanticii, epistemologiei şi filozofiei. Istoricul religiilor nu poate decît să se bucure de aceste cercetări, întreprinse din puncte de vedere variate, asupra unui subiect atît de important din propriul lui cîmp de observaţie. În virtutea solidarităţii ştiinţelor umane, orice

---

[3] Cf. Lucien Lévy-Bruhl, *Les Carnets* (editate de Maurice Leenhardt, Paris, 1946).

[4] Cf. Max Schlesinger, *Geschichte des Symbols* (Berlin, 1912); A.N. Whitehead, *Symbolism. Its Meaning and Effect* (New York, 1927); W.M. Urban, *Language and Reality. The Philosophy of Language and the Principles of Symbolism* (Londra şi New York, 1939); *Religious Symbolism* (editat de F. Ernest Johnson, New York, 1955); *Symbols and Values: An Initial Study* (Al XIII-lea Simpozion al Conferinţei asupra ştiinţei, filozofiei şi religiei, New York, 1954); *Symbols and Society* (Al XIV-lea Simpozion al Conferinţei asupra ştiinţei, filozofiei şi religiei, New York, 1955). Cf. şi: *Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung*, vol. I, Basel, 1960.

[5] E suficient să menţionăm lucrările lui Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 volume (Berlin, 1923–1929); *Id.*, *An Essay on Man* (Yale, 1944), şi Susanne K. Langer, *Philosophy of Reason, Rite and Art* (Harvard, 1942).

descoperire importantă dintr-un sector are un ecou în disciplinele învecinate. Ceea ce ne învaţă psihologia sau semantica referitor la funcţia simbolului prezintă cu siguranţă interes pentru ştiinţa religiilor. În fond, nu e oare vorba de acelaşi subiect? Căci ceea ce se urmăreşte este tot înţelegerea omului şi a locului său în lume. S-ar putea chiar iniţia un studiu profitabil asupra raporturilor dintre disciplinele menţionate şi ştiinţa religiilor.

Dincolo de asta însă, este clar că domeniul ştiinţei religiilor nu se confundă cu acela al altor discipline. Demersul istoricului religiilor e departe de a fi identic cu cel al psihologului, lingvistului ori sociologului; el nu este identic nici măcar cu cel al teologului. Cercetarea întreprinsă de istoricul religiilor se deosebeşte de cercetarea lingvistului, a psihologului şi a sociologului prin faptul că cel dintîi se ocupă numai de simbolurile *religioase*, intim legate de o experienţă religioasă sau de o concepţie religioasă despre lume.

Demersul istoricului religiilor este distinct şi de cel al teologului. Orice teologie implică o reflecţie sistematică asupra conţinuturilor experienţei religioase în scopul aprofundării şi elucidării raporturilor dintre Dumnezeu-Creatorul şi om, creaţia sa. Dimpotrivă, căile de abordare proprii istoricului religiilor sînt empirice. El se confruntă cu fapte istorico-religioase pe care îşi propune să le înţeleagă şi să le facă inteligibile pentru ceilalţi. Atenţia îi este reţinută atît de semnificaţia faptului religios, cît şi de *istoria* acestuia, grija lui constantă fiind ca nici una dintre ele să nu fie sacrificată în favoarea celeilalte. Desigur, şi istoricul religiilor e obligat să-şi sistematizeze rezultatele cercetării, să reflecteze la structura fenomenelor religioase. Dar atunci îşi completează munca de istoric printr-o analiză de fenomenolog ori de filozof al religiei. În sensul larg al termenului, ştiinţa religiilor include atît fenomenologia religioasă, cît şi filozofia religiei. Dar istoricul religiilor, în sensul restrîns al cuvîntului, nu poate sub nici un motiv renunţa la legătura cu concretul istoric. El se străduieşte tocmai să descifreze, în planul temporal al evenimentelor concret istorice, destinul experienţelor izvorîte din nestăvilita dorinţă a oamenilor de

a transcende temporalul şi istoria. Orice experienţă religioasă autentică implică o încercare disperată de a descoperi principiul tuturor lucrurilor, realitatea ultimă. Dar orice expresie, sau formulare conceptuală, a unei experienţe religioase date se înscrie într-un context istoric. Aşadar, expresiile, formulările devin „documente istorice", la fel ca toate celelalte fapte de cultură: creaţiile artistice, fenomenele sociale, economice etc. Cel mai mare merit al istoricului religiilor este efortul său de a găsi, într-un „fapt" condiţionat, cum e normal, de momentul istoric şi de stilul cultural al epocii, situaţia existenţială care l-a generat.

Trebuie să mai ţinem seama şi de un alt element: teologia se ocupă esenţialmente de religiile istorice şi revelate, de monoteismul evreiesc, creştin şi musulman, şi numai în subsidiar de cele din Orientul Apropiat antic şi din Mediterana antică. Nu încape îndoială că un studiu teologic al simbolismului religios va ţine mai curînd seama de documentele alese din domeniul marilor religii monoteiste decît de materialele „primitive".[6] Or, istoricul religiilor nutreşte ambiţia să se familiarizeze cu cît mai multe religii şi în special cu religiile arhaice şi primitive, unde poate întîlni instituţii religioase aflate încă într-un stadiu elementar.

Într-un cuvînt, dacă este recomandabil să se ţină seama de cercetările întreprinse de specialiştii altor discipline asupra simbolurilor în general şi asupra simbolismului religios în particular, istoricul religiilor e obligat, în cele din urmă, să abordeze subiectul cu propriile sale mijloace de investigaţie şi într-o perspectivă care îi este specifică. Nu există nici o altă perspectivă care să permită o mai bună integrare a faptelor istorico-religioase decît cea a ştiinţei generale a religiilor. Doar timiditatea i-a făcut pe istoricii religiilor să accepte uneori o integrare propusă de sociologi sau de antropologi. În măsura în care se pot formula consideraţii generale asupra comportamentului religios al omului,

[6] Evident, o teologie a Istoriei Religiilor va trebui să ia în considerare toate experienţele religioase arhaice şi primitive. O asemenea teologie presupune însă existenţa unei Istorii a Religiilor şi depinde de rezultatele acesteia.

istoricul religiilor este cel mai îndreptăţit să facă acest lucru. Evident, cu condiţia să stăpînească perfect rezultatele cercetărilor întreprinse în toate sectoarele importante ale disciplinei sale şi să fie capabil să le integreze.

Inhibiţiile specialistului

Din păcate, aceste condiţii sînt din ce în ce mai rar întrunite.[7] Cîţi istorici ai religiilor fac într-adevăr efortul de a urmări cercetările din domenii mai îndepărtate de „specialitatea" lor? Un istoric al religiei greceşti se mai interesează uneori de studiile recente asupra religiilor iraniene sau indiene, dar el va fi mult mai puţin înclinat să urmărească rezultatele colegilor săi specializaţi, să spunem, în religiile altaice, bantu sau indoneziene. Dacă doreşte să se lanseze într-o comparaţie ori să propună o explicaţie mai generală a faptelor greceşti sau mediteraneene, el se va îndrepta spre un *Manual*, ori îl va răsfoi pe Frazer, ori va recurge la cutare teorie la modă despre religia „primitivilor". Altfel spus, va trata superficial tocmai munca pe care o aşteptam de la el în calitate de istoric al religiilor: aceea de a fi mereu la curent cu cercetările colegilor săi, specialişti în alte domenii, de a asimila şi compara rezultatele acestora, în sfîrşit, de a le integra, pentru a înţelege mai bine documentele sale greceşti.

Această timiditate se explică, după părerea noastră, prin două prejudecăţi. Prima ar putea fi formulată în felul următor: istoria religiilor constituie un domeniu nelimitat[8], pe care nimeni nu-l poate stăpîni pe deplin; mai bine să cunoşti un sector în profunzime, decît să te plimbi prin mai multe ca amator. Cea de a doua prejudecată, mai curînd implicită decît recunoscută ca atare, este că, în materie de „teorie generală" a religiei, e mai prudent să te adresezi sociologului, antropologului, filozofului sau teologului. Ar fi

---

[7] Cf. *Images et Symboles*, pp. 33 şi urm (trad. rom. cit. Alexandra Beldescu, 1994, pp. 33 şi urm. — *n. t.*).

[8] Acest lucru este adevărat pentru toate disciplinele istorice. Chiar Anatole France remarca, acum mai bine de cincizeci de ani, că ar fi fost necesare mai multe vieţi pentru citirea tuturor documentelor referitoare numai la Revoluţia franceză.

multe de spus despre inhibiţia istoricului religiilor în faţa unui studiu cu caracter comparativ sau integrator. Deocamdată, să încercăm însă să corectăm părerea greşită pe care unii o au cu privire la studiile de integrare. Istoricul religiilor nu trebuie să se substituie diverşilor specialişti enumeraţi, să cunoască la perfecţie filologiile respective. O astfel de substituţie e nu numai practic imposibilă, ci şi complet inutilă. Istoricul religiilor, care cercetează, să spunem, India vedică sau Grecia clasică, nu este obligat să cunoască limba chineză, indoneziana şi limba bantu pentru a folosi în cercetările sale documente religioase taoiste sau miturile aborigenilor din Ceram sau riturile populaţiei tonga. Ceea ce trebuie să facă e să se informeze asupra progreselor realizate de specialiştii din fiecare dintre aceste domenii. Nu eşti istoric al religiilor pentru că stăpîneşti un număr de filologii diverse, ci pentru că eşti capabil să ordonezi faptele religioase într-o perspectivă generală. Istoricul religiilor nu se comportă ca un filolog, ci ca un exeget, ca un interpret. Cunoştinţele acumulate în domeniul specialităţii sale l-au învăţat deja cum să se orienteze în labirintul faptelor, unde să caute sursele cele mai importante, traducerile cele mai indicate, studiile în măsură să-i ghideze cercetările. El se străduieşte să înţeleagă, în calitate de istoric al religiilor, materialele pe care filologii şi istoricii i le pun la dispoziţie. Cîteva săptămîni de lucru îi sînt suficiente lingvistului pentru a descoperi structura unei limbi necunoscute. Istoricul religiilor ar trebui să fie capabil de rezultate asemănătoare lucrînd asupra unor fapte religioase străine propriului domeniu de studiu. Căci el nu trebuie să refacă efortul filologic cerut de cercetările de specialitate, după cum istoricul romanului francez din secolul al XIX-lea nu este obligat să reia examenul manuscriselor lui Balzac sau Flaubert, nici analiza stilistică a lui Stendhal, nici cercetările asupra surselor lui Victor Hugo sau Gérard de Nerval. El trebuie doar să fie la curent cu toate aceste lucrări, să utilizeze rezultatele respective şi să le integreze.

Demersul istoricului religiilor poate fi de asemenea comparat cu acela al unui biolog. Cînd acesta studiază, de exemplu, comportamentul unei anumite specii de insecte,

el nu se substituie entomologului, ci doar prelungeşte, confruntă şi integrează cercetările respectivului specialist. Desigur, şi biologul este „specialist" într-una din ramurile zoologiei, adică dispune de o experienţă îndelungată privind o specie animală sau alta. Dar demersul său este diferit de cel al zoologului: el este interesat de *structurile vieţii animale*, nu doar de morfologia şi de „istoria" unei specii particulare.

Cea de a doua prejudecată a unor istorici ai religiilor, anume că trebuie să se adreseze unui alt „specialist" pentru interpretarea globală şi sistematică a faptelor religioase, se explică probabil prin timiditatea filozofică a foarte multor savanţi. Doi factori au contribuit mai ales la impunerea şi cultivarea acestei timidităţi: pe de o parte, însăşi structura disciplinelor care servesc oarecum drept introducere în sau pregătire pentru ştiinţa religiilor (se ştie că majoritatea istoricilor religiilor provin din rîndul filologilor, arheologilor, istoricilor, orientaliştilor şi etnologilor); pe de altă parte, inhibiţia provocată de lamentabilul eşec al marilor improvizaţii de la sfîrşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea (mitologia considerată ca o „boală a limbajului", mitologiile astrale şi naturiste, panbabilonismul, animismul şi preanimismul etc.). Oricum, istoricul religiilor se simte mai în siguranţă dacă lasă altor discipline — sociologia, psihologia, antropologia — riscul sintezelor sau al teoriilor generale.[9] Dar asta înseamnă că istoricul religiilor ezită să-şi completeze munca pregătitoare de filolog şi de istoric printr-un efort de înţelegere, care presupune, fără îndoială, un act de reflecţie.

Probleme de metodă

Nu avem intenţia să dezvoltăm aceste cîteva observaţii relative la domeniul şi la metodele ştiinţei religiilor. Ambiţiile noastre sînt mai modeste: am dori să arătăm că este perfect posibil ca simbolismul religios să fie studiat din

---

[9] Într-adevăr, toate „teoriile generale" care au dominat istoria religiilor, de la începuturile sale şi pînă în prezent, au fost opera lingviştilor, antropologilor, sociologilor, etnologilor şi filozofilor. Cf. *Images et Symboles*, pp. 35 şi urm (trad. rom. cit. Alexandra Beldescu, 1994, pp. 35 şi urm. — *n. t.*).

perspectiva ştiinţei religiilor şi să sugerăm care ar putea fi rezultatele acestui demers. Dar, luînd în discuţie acest caz, ne vom lovi de o serie de dificultăţi metodologice inerente oricărei cercetări de istoria religiilor. Altfel spus, va trebui să discutăm unele probleme de metodă nu în abstract, ci aşa cum se manifestă ele pe parcursul cercetării propriu-zise.

Prima dificultate pe care o întîmpină istoricul religiilor este mulţimea documentelor ce urmează a fi examinate; în cazul nostru, numărul mare de simboluri religioase care trebuie cercetate. O problemă se ridică chiar de la început: admiţînd că se ajunge la cunoaşterea totalităţii acestora (ceea ce nu este totdeauna sigur), are oare cercetătorul dreptul să le folosească în mod nediferenţiat, adică grupîndu-le, comparîndu-le, chiar recurgînd la unele ori la altele în funcţie de interesele sale? Aceste documente *religioase* sînt în acelaşi timp documente *istorice*, care fac parte integrantă din contexte culturale diferite. În definitiv, fiecare document are o semnificaţie distinctă, intim legată de cultura şi de momentul istoric în care a luat naştere.

Dificultatea este reală şi vom încerca mai departe să arătăm cum poate fi ea depăşită. Deocamdată să spunem numai că istoricul religiilor se izbeşte inevitabil de astfel de obstacole în tot ceea ce întreprinde. Căci, pe de o parte, doreşte să cunoască toate *situaţiile istorice* ale unui comportament religios, iar, pe de altă parte, este obligat să identifice *structura* acestui comportament, aşa cum apare ea într-o multitudine de situaţii. Să luăm un exemplu: există nenumărate variante ale simbolismului Arborelui Cosmic. Unele dintre ele pot fi considerate ca provenind din cîteva centre de răspîndire. Se poate chiar admite că *toate* variantele Arborelui Cosmic derivă, în ultimă instanţă, dintr-un singur centru. Putem atunci spera să reconstituim într-o zi istoria simbolismului Arborelui Cosmic, precizînd centrul de origine, căile de răspîndire şi diferitele valori cu care acest simbolism s-a îmbogăţit în timpul peregrinărilor sale.

Dacă ar fi realizabilă, o astfel de monografie istorică ar aduce mari servicii ştiinţei religiilor. Dar problema simbolismului Arborelui Cosmic tot n-ar fi rezolvată. Căci un alt

studiu, de natură complet diferită, ar rămîne în întregime de făcut: şi anume, să se stabilească sensul acestui simbol, conţinutul *revelat*, ce *arată* el ca simbol religios. Fiecare tip sau varietate dezvăluie cu o intensitate sau cu o claritate deosebită *anumite* aspecte ale simbolismului Arborelui Cosmic, lăsînd în umbră altele. În unele cazuri Arborele Cosmic se înfăţişează mai cu seamă ca *imago mundi*, iar în altele se prezintă ca *axis mundi*, ca un trunchi care susţine Cerul, leagă cele trei zone cosmice (Cerul, Pămîntul, Infernul) şi asigură comunicarea între Pămînt şi Cer. În sfîrşit, alte variante subliniază mai ales funcţia de regenerare periodică a Universului, ori rolul jucat de Arborele Cosmic ca Centru al Lumii, ori virtuţile lui creatoare etc. Am studiat simbolismul Arborelui Cosmic în mai multe dintre lucrările noastre anterioare[10], şi ar fi inutil să reluăm aici problema în ansamblul ei. Este suficient să spunem că e cu neputinţă să înţelegem semnificaţia Arborelui Cosmic dacă nu luăm în consideraţie decît una sau numai cîteva dintre variantele sale. Structura simbolismului nu se lasă complet descifrată decît după analizarea unui număr considerabil de exemple. Chiar pentru înţelegerea semnificaţiei unui singur tip de Arbore Cosmic este necesară studierea tipurilor şi a variantelor sale cele mai importante. Astfel, simbolismul lui Yggdrasil sau al Arborilor Cosmici din Asia Centrală şi din Siberia poate fi înţeles numai după ce au fost elucidate semnificaţiile Arborelui Cosmic în Mesopotamia sau în India antică. În ştiinţa religiilor, ca şi în alte ştiinţe, comparaţiile servesc în acelaşi timp pentru a apropia şi pentru a deosebi.

Dar există un aspect şi mai important: numai după inventarierea tuturor variantelor putem înţelege cu adevărat diferenţele de semnificaţie ce le despart. Simbolul Arborelui Cosmic indonezian îşi dezvăluie întreaga importanţă pentru ştiinţa religiilor numai în măsura în care nu coincide cu cel al Arborelui Cosmic altaic. Şi atunci se pune întrebarea:

---

[10] Cf. *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 232 şi urm. (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 251 şi urm. — *n. t.*); *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, pp. 244 şi urm.; *Images et Symboles*, pp. 55 şi urm., 213 şi urm. (trad. rom. cit. Alexandra Beldescu, 1994, pp. 54 şi urm. — *n. t.*).

ceea ce s-a petrecut într-un caz ori în celălalt reprezintă o inovaţie, o estompare a sensului, sau pur şi simplu pierderea semnificaţiei originare? Ştiind ce semnifică Arborele Cosmic în Mesopotamia, în India sau în Siberia, ne întrebăm în ce împrejurări istorico-religioase sau din ce raţiuni interne acelaşi simbol ajunge să aibă o semnificaţie diferită în Indonezia. Modalitatea de difuzare nu poate constitui o explicaţie satisfăcătoare. Căci, chiar demonstrînd că simbolul s-a transmis de la o civilizaţie la alta pornind dintr-un centru unic, tot nu s-ar răspunde la întrebarea: *de ce unele culturi au păstrat anumite semnificaţii primare, în vreme ce altele le-au uitat, le-au respins, le-au modificat sau le-au îmbogăţit*? Pentru a înţelege acest proces de îmbogăţire este necesar să cunoaştem structura simbolului. Simbolizînd misterul unei Lumi în continuă regenerare, Arborele Cosmic simbolizează — simultan sau succesiv — stîlpul Universului şi leagănul raselor umane, reînnoirea (*renovatio*) cosmică şi ritmurile lunare, Centrul Lumii şi calea de trecere de la Pămînt la Cer etc. Fiecare dintre aceste noi valenţe devine posibilă tocmai pentru că simbolismul Arborelui Cosmic se prezintă, de la început, drept „cifru" al Lumii percepute ca o realitate vie, sacră şi inexhaustibilă. Istoricul religiilor va trebui să clarifice motivele pentru care cutare cultură a păstrat, a dezvoltat sau a uitat un anumit aspect al simbolismului Arborelui Cosmic, pătrunzînd cu această ocazie mai adînc în esenţa respectivei culturi şi învăţînd să o deosebească de celelalte.

În unele privinţe, situaţia istoricului religiilor ar putea fi comparată cu cea a specialistului în psihologia abisală. Şi unul şi celălalt sînt obligaţi să menţină un contact permanent cu faptele; demersurile lor sînt empirice; scopul amîndurora este să înţeleagă „situaţii": situaţii individuale, în cazul psihologului, situaţii istorice, în cazul istoricului religiilor. Dar psihologul ştie că nu va ajunge să înţeleagă o situaţie individuală şi că nu-şi va putea ajuta pacientul să se vindece decît în măsura în care va reuşi să descopere în simptomatologia particulară o structură şi să recunoască în ciudăţeniile unei istorii individuale liniile generale ale istoriei fenomenelor psihice luate în ansamblul lor. Pe de altă parte, psihologul îşi perfecţionează mijloacele de inves-

tigaţie şi îşi corectează concluziile teoretice pe baza descoperirilor prilejuite de activitatea sa de analiză. Aşa cum am văzut mai înainte, la fel procedează şi istoricul religiilor cînd studiază, de exemplu, simbolismul Arborelui Lumii. Indiferent dacă se limitează, să zicem, la Asia Centrală ori la Indonezia sau, dimpotrivă, îşi propune să îmbrăţişeze acest simbolism în ansamblul său, el nu-şi poate duce sarcina la bun sfîrşit decît luînd în consideraţie toate variantele importante ale Arborelui Cosmic.

Omul fiind un *homo symbolicus* şi activităţile sale implicînd fără excepţie simbolismul, toate faptele religioase au necesarmente un caracter simbolic. Afirmaţia este cum nu se poate mai adevărată, dacă ne gîndim că orice act religios şi orice obiect cultural vizează o realitate metaempirică. Arborele care devine obiect de cult nu este venerat ca *arbore*, ci ca *hierofanie*, ca manifestare a sacrului.[11] Şi orice act religios capătă, tocmai pentru că este *religios*, o semnificaţie în ultimă instanţă „simbolică", întrucît se referă la valori sau la figuri supranaturale.

Ar fi deci justificat să afirmăm că orice cercetare legată de un subiect religios implică studiul unui simbolism religios. Dar, în practica curentă a ştiinţei religiilor, termenul simbol este rezervat de regulă faptelor religioase caracterizate printr-un simbolism manifest şi explicit. De exemplu, se vorbeşte despre roată ca simbol solar, despre oul cosmogonic ca simbol al totalităţii nediferenţiate, despre şarpe ca simbol htonian, sexual sau funerar etc.[12]

---

[11] Cu privire la hierofanii, vezi *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 15 şi urm. şi *passim* (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 26 şi urm. — *n. t.*).

[12] Termenul „simbolism" este de asemenea folosit pentru a desemna un ansamblu coerent sub raportul structurii; se vorbeşte, de exemplu, de simbolismul acvatic, a cărui structură nu poate fi descifrată decît prin examinarea unui mare număr de fapte religioase aparent eterogene: rituri de botez şi de purificare, cosmogonii acvatice, mituri referitoare la potopuri sau la catastrofe maritime, mituri ale fecundităţii prin contactul cu apa etc. (*Traité*, pp. 168 şi urm. [trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 183 şi urm. — *n. t.*]; *Images et Symboles*, pp. 164 şi urm., 199 şi urm. [trad. rom. cit. Alexandra Beldescu, 1994, pp. 155 şi urm., pp. 187 şi urm. — *n. t.*]). Evident, în întrebuinţarea lor curentă, termenii „simbol" şi „simbolism" sînt lipsiţi de precizie, dar trebuie să ne împăcăm cu această stare de lucruri. În multe cazuri, contextul este suficient pentru lămurirea sensului.

Se obişnuieşte de asemenea ca o instituţie religioasă dată — de pildă, iniţierea — sau un comportament religios (să spunem: *orientatio*) să fie abordate numai sub unghiul simbolismului. Într-o cercetare de acest gen, contextele socio-religioase ale instituţiei ori ale comportamentului respectiv sînt lăsate la o parte anume pentru ca atenţia să se poată concentra exclusiv asupra simbolismului pe care ele îl implică. Iniţierea este un fenomen complex, cuprinzînd rituri multiple, mitologii divergente, contexte sociale diferite, finalităţi dintre cele mai diverse.[13] Se ştie, desigur, că toate acestea reprezintă, în ultimă instanţă, „simboluri". Studiul simbolismului iniţiatic are însă un alt scop: descifrarea simbolismului implicit al cutărui rit ori mit iniţiatic (*regressus ad uterum*, moartea şi învierea rituale etc.), cercetarea fiecărui simbol sub raport morfologic şi istoric, identificarea situaţiei existenţiale care le-a favorizat apariţia. La fel se procedează şi în cazul unui comportament religios ca *orientatio*. Există nenumărate rituri de orientare, precum şi o sumă de mituri care le justifică, şi, în ultimă instanţă, toate îşi au originea în experienţa spaţiului sacru. Abordarea acestei probleme în ansamblul ei presupune studiul orientării rituale, al geomanţiei, al riturilor de întemeiere a satelor şi de construire a templelor sau a caselor, studiul simbolismului corturilor, cabanelor şi caselor etc. Dar, întrucît toate acestea se bazează pe experienţa spaţiului sacru şi pe o anumită concepţie cosmologică, studierea comportamentului de orientare se poate limita la simbolismul spaţiului sacru. Ceea ce nu înseamnă că se ignoră sau se neglijează contextele istorice şi sociale ale numeroaselor forme de *orientatio* examinate pînă în prezent de cercetători.

Nu ar fi greu să adăugăm alte exemple de studii întreprinse în domeniul unui simbolism particular: „zborul magic" şi ascensiunea, Noaptea şi simbolismul întunericului, simbolismul lunar, solar, teluric, vegetal, animal, simbolismul căutării nemuririi, simbolul Eroului etc. În fiecare dintre aceste cazuri demersul este în esenţă acelaşi: se încearcă să se resti-

---

[13] Cf. M. Eliade, *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation* (Paris, 1959).

tuie semnificaţia simbolică a unor fapte religioase aparent eterogene, dar solidare în plan structural, care pot fi atît rituri ori comportamente rituale, cît şi mituri, legende sau Figuri supranaturale şi imagini. Un astfel de procedeu nu implică reducerea semnificaţiilor la un numitor comun. Deşi lucrul acesta s-a mai spus, e bine să insistăm asupra faptului că cercetarea structurilor simbolice nu este un efort de *reducere*, ci unul de *integrare*. Comparăm şi confruntăm două expresii ale unui simbol nu pentru a le reduce la una singură, preexistentă, ci pentru a descoperi procesul prin care o structură îşi poate adăuga noi semnificaţii. Examinînd simbolismul zborului şi al ascensiunii, am dat cîteva exemple cu privire la acest proces de îmbogăţire; cei care doresc să verifice rezultatele obţinute printr-un asemenea demers metodologic pot găsi informaţii suplimentare în studiul nostru.[14]

Ce „revelează" simbolurile

Sarcina istoricului religiilor nu poate fi considerată încheiată atîta vreme cît nu se ajunge la precizarea funcţiei simbolismului în general. Se ştie ce au de spus teologul, filozoful sau psihologul cu privire la această problemă.[15] Să ne ocupăm acum de concluziile la care ajunge istoricul religiilor cînd analizează documentele specifice.

Prima observaţie pe care trebuie să o facă este că Lumea „vorbeşte", se „revelează" prin simboluri. Nu e vorba despre un limbaj utilitar şi obiectiv. Simbolul nu este o copie a realităţii obiective. El *revelează* ceva mai profund, ceva

---

[14] Cf. *Mythes, Rêves et Mystères*, pp. 133–164 („Symbolismes de l'ascension et «rêves éveillés»").

[15] Redăm mai jos analiza lui Paul Tillich: „This is the great function of symbols: to point beyond themselves, in the power of that to which they point, to open up levels of reality which otherwise are closed, and to open up levels of the human mind of which we otherwise are not aware" („Iată care este principala funcţie a simbolurilor: să trimită dincolo de ele, în virtutea lucrurilor către care trimit, să dezvăluie paliere ale realităţii care altfel rămîn ascunse şi să reveleze profunzimi ale minţii omeneşti de care altfel nu sîntem conştienţi") (Paul Tillich, „Theology and Symbolism", în *Religious Symbolism*, editat de F. Ernest Johnson, New York, 1955, pp. 107–116, p. 109).

fundamental. Să încercăm să punem în evidenţă diferitele aspecte, diversele paliere ale acestei revelaţii.

1° Simbolurile pot revela *o modalitate a realului sau o structură a Lumii care nu sînt manifeste în planul experienţei imediate*. Ca să arătăm în ce sens exprimă simbolismul o modalitate a realului inaccesibilă experienţei umane să luăm un exemplu: simbolismul Apelor, prin care ni se revelează preformalul, virtualul, haoticul. Bineînţeles, nu e vorba de o cunoaştere raţională, ci de o percepere prin conştiinţa vie, care precedă reflecţia. Prin astfel de percepţii se constituie Lumea. Numai după aceea, cînd semnificaţiile lor sînt înţelese şi se trece la formularea într-un ansamblu coerent, apar cele dintîi reflecţii asupra fundamentelor Lumii, punct de plecare al tuturor cosmologiilor şi ontologiilor, de la Vede la presocratici.

În ceea ce priveşte capacitatea simbolurilor de a dezvălui o structură profundă a Lumii, revenim la cele spuse mai sus în legătură cu principalele semnificaţii ale Arborelui Cosmic. Acesta înfăţişează Lumea ca totalitate vie, care se reînnoieşte periodic şi pe care regenerarea o face mereu fecundă, bogată, inepuizabilă. Din nou, nu este vorba despre o cunoaştere pe calea reflecţiei, ci de înţelegerea imediată a unui „cifru" al Lumii. Lumea „vorbeşte" prin intermediul Arborelui Cosmic, iar „cuvîntul" său e înţeles direct. Lumea e înţeleasă ca Viaţă, şi, pentru gîndirea primitivă, Viaţa este o formă deghizată a Fiinţei.

Remarcile de mai sus au un corolar: simbolurile religioase legate de structurile vieţii revelează o Viaţă mai profundă, mai misterioasă decît vitalul perceput prin experienţa cotidiană. Ele dezvăluie latura miraculoasă, inexplicabilă a Vieţii, precum şi dimensiunea sacramentală a existenţei umane. „Descifrată" în lumina simbolurilor religioase, însăşi viaţa omenească lasă să transpară un aspect misterios: ea vine din „altă parte", de foarte departe, e „divină", în sensul că este opera Zeilor sau a Fiinţelor supranaturale.

2° Ajungem astfel la a doua observaţie generală: pentru populaţiile primitive, *simbolurile sînt totdeauna religioase*, din moment ce vizează fie ceva *real*, fie o *structură a Lumii*. Or, în culturile arhaice, *realul* — adică ceea ce este puternic, semnificativ, viu — echivalează cu *sacrul*. Pe de altă parte,

Lumea e creația Zeilor sau a unor Stări supranaturale; a dezvălui o structură a Lumii înseamnă a revela un secret ori o semnificație „cifrată" a lucrării divine. Iată de ce simbolurile religioase arhaice implică o ontologie. Este vorba, desigur, despre o ontologie presistematică, expresie a unei judecăți asupra Lumii și totodată asupra existenței umane, judecată care nu e formulată în concepte și care nu poate fi totdeauna tradusă în concepte.

3° O caracteristică esențială a simbolismului religios este *plurivalența* sa, capacitatea de *a exprima simultan mai multe semnificații a căror solidaritate nu este evidentă în planul experienței imediate*. De exemplu, simbolismul Lunii pune în evidență solidaritatea, datorată identității de natură, dintre ritmurile lunare, devenirea temporală, Ape, creșterea plantelor, femei, moarte și înviere, destinul uman, meșteșugul țesătorului etc.[16] În ultimă analiză, el dezvăluie o corespondență de ordin „mistic" între diversele niveluri ale realității cosmice și anumite modalități ale existenței umane. Să notăm că această corespondență nu se impune nici experienței imediate și spontane, nici reflecției critice. Ea rezultă dintr-un anumit mod „de a fi prezent" în Lume.

Chiar admițînd că unele funcții ale Lunii au fost descoperite prin observarea atentă a fazelor lunare (de exemplu, legătura cu ploaia sau cu ciclul menstrual), e greu de conceput că simbolismul Lunii în ansamblul său s-a constituit ca rezultat al unei activități raționale. O cunoaștere de cu totul alt ordin ne dezvăluie, de pildă, „destinul lunar" al existenței umane, faptul că omul e „măsurat" prin ritmurile temporale legate de fazele Lunii, că este sortit morții, dar că, așa cum Luna reapare pe cer după trei zile de întuneric, tot astfel și el își poate reîncepe existența, că în orice caz nutrește speranța unei vieți de dincolo de moarte garantată sau ameliorată prin inițiere.

4° Capacitatea simbolismului religios de a dezvălui o multitudine de semnificații solidare prin structura lor are o consecință importantă: simbolul poate *revela o perspectivă care ar permite unor realități eterogene să se articuleze într-un*

---

[16] Cf. *Traité*, pp. 154 și urm (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 156 și urm. — *n. t.*).

ansamblu sau chiar să se integreze într-un „sistem". Altfel spus, simbolul religios îi dă omului posibilitatea să descopere o anumită unitate a Lumii şi totodată să-şi vadă propriul destin ca parte integrantă a Lumii. Să luăm cazul simbolismului lunar. E uşor de înţeles în ce sens diferitele semnificaţii ale simbolurilor lunare se constituie într-un „sistem". În registre distincte (cosmologic, antropologic, „spiritual"), ritmul lunar dezvăluie structuri asemănătoare: peste tot este vorba despre modalităţi de existenţă supuse legii Timpului şi a devenirii ciclice, adică de existenţe sortite unei „Vieţi" ce conţine în însăşi structura ei moartea şi renaşterea. Datorită simbolismului Lunii, Lumea nu mai apare ca o colecţie arbitrară de realităţi eterogene şi divergente. Diversele niveluri cosmice comunică între ele, sînt într-un fel „legate" prin acelaşi ritm lunar, aşa cum viaţa oamenilor este „ţesută" de Lună şi predestinată de Zeiţele torcătoare.

Un alt exemplu va ilustra şi mai bine capacitatea simbolurilor de a deschide o perspectivă în care lucrurile să poată fi percepute ca fiind articulate într-un sistem. Simbolismul Nopţii şi al Întunericului — pe care îl întîlnim în miturile cosmogonice, în ritualurile iniţiatice, în iconografiile reprezentînd animale nocturne sau subterane — revelează solidaritatea structurală dintre Întunericul precosmogonic şi prenatal, pe de o parte, şi moarte, renaştere, iniţiere, pe de altă parte.[17] Devine astfel posibilă nu numai intuirea unui anumit mod de a fi, ci şi înţelegerea „locului" acestuia în structurarea Lumii şi a condiţiei umane. Simbolismul Nopţii cosmice permite omului să-şi reprezinte sieşi ce exista înainte de apariţia lui şi înainte de naşterea Lumii, să înţeleagă cum au ajuns lucrurile să existe şi unde se „aflau" ele înainte de a exista aici, sub ochii lui. Repetăm, nu e vorba de speculaţii, ci de perceperea directă a unui mister, anume că lucrurile au avut un început şi că tot ceea ce precedă şi priveşte acest început are o însemnătate capitală pentru existenţa umană. Să ne gîndim la marea importanţă a riturilor iniţiatice implicînd întoarcerea la starea fetală

---

[17] Trebuie să adăugăm că întunericul simbolizează atît „haosul" precosmic, cît şi „orgia" (confuzia socială) şi „nebunia" (dezagregarea personalităţii).

(*regressus ad uterum*), prin care omul crede că poate începe o nouă existenţă. Să ne amintim, de asemenea, nenumăratele ceremonii menite să reactualizeze periodic „Haosul" primordial în scopul regenerării Lumii şi a societăţii omeneşti.

5° Poate că cea mai importantă funcţie a simbolismului religios — judecînd în special după rolul pe care îl va juca în speculaţiile filozofice ulterioare — este *capacitatea lui de a exprima situaţii paradoxale sau anumite structuri ale realităţii ultime imposibil de redat altfel*. Un singur exemplu va fi suficient: simbolismul simplegadelor[18], prezent în numeroase mituri, legende şi imagini înfăţişînd paradoxul trecerii de la un mod de a fi la altul, adică mutarea din lumea asta în lumea cealaltă, de pe Pămînt în Cer ori în Infern, sau renunţarea la modul de existenţă profan, pur carnal, în favoarea unei existenţe spirituale etc. Imaginile cele mai frecvente sînt următoarele: trecerea printre două stînci sau iceberguri care se bat cap în cap, deplasarea printre doi munţi în continuă mişcare sau printre două maxilare, intrarea într-o *vagina dentata* şi ieşirea din acest loc primejdios fără a fi suferit vreo vătămare, ori pătrunderea în interiorul unui munte care nu are nici o deschizătură etc. Semnificaţia acestor imagini e clară: dacă există posibilitatea unei „treceri", aceasta nu se poate efectua decît „în spirit", cuvîntul funcţionînd cu toate înţelesurile pe care le poate avea în civilizaţiile arhaice: atît acela de fiinţă lipsită de învelişul său trupesc, cît şi acela de lume imaginară sau de lume a ideilor. Poate trece printr-o simplegadă acela care acţionează „în spirit", adică acela care dovedeşte imaginaţie şi inteligenţă, arătîndu-se deci capabil să se desprindă de realitatea imediată.[19] Nici un alt simbol al „trecerii primejdioase" — nici chiar celebrul motiv al punţii înguste ca tăişul sabiei sau ca lama briciului la care face aluzie ***Kaṭha Upaniṣad*** (III, 14) — nu dezvăluie mai bine ca simplegadele existenţa unui mod de a fi inaccesibil experienţei imediate şi

---

[18] Cf. Ananda K. Coomaraswamy, *Symplegades* (Omagiu lui George Sarton, editat de M. F. Ashley Montagu, New York, 1947, pp. 463–488). Cf. şi Carl Hentze, *Tod, Auferstehung, Weltordnung* (Zürich, 1955), în special pp. 45 şi urm.

[19] M. Eliade, *Naissances mystiques*, pp. 132 şi urm.

imposibilitatea de a accede la el altfel decît renunţînd la credinţa naivă în invincibilitatea materiei.

Observaţii asemănătoare se pot face în legătură cu capacitatea simbolurilor de a exprima aspectele contradictorii ale realităţii ultime. Pentru Nicolaus Cusanus, *coincidentia oppositorum* era cea mai potrivită definiţie a naturii lui Dumnezeu (vezi mai sus, cap. al II-lea). Or, acest simbol era folosit de multă vreme pentru a semnifica atît ceea ce numim noi „totalitatea" sau „absolutul", cît şi coexistenţa paradoxală a principiilor polare şi antagonice în divinitate. Împreunarea Şarpelui (ori a altui simbol al tenebrelor htoniene şi al nonmanifestatului) cu Vulturul (simbol al luminii solare şi al manifestatului) exprimă, în iconografie sau în mituri, misterul totalităţii ori al unităţii cosmice.[20] Subliniem deci încă o dată: deşi conceptul polarităţii şi cel al identităţii contrariilor (*coincidentia oppositorum*) au fost întrebuinţate sistematic încă de la apariţia speculaţiei filozofice, simbolurile care le-au revelat — desigur, într-un mod vag — nu au fost produsul reflecţiei critice, ci rezultatul unei tensiuni existenţiale. Asumarea propriei sale prezenţe în Lume l-a pus pe om în faţa „cifrului" sau a „discursului" acesteia, obligîndu-l să încerce să rezolve misterul aspectelor contradictorii ale unei realităţi sau ale unei sacralităţi pe care era înclinat să o considere compactă şi omogenă. El a anticipat, într-un fel elementar, naiv, una dintre cele mai mari descoperiri ale spiritului uman în ziua în care, cu ajutorul unor simboluri religioase, a intuit că polarităţile şi antagonismele se pot articula şi integra într-o unitate. Din clipa aceea, aspectele negative, distrugătoare ale Cosmosului şi ale Zeilor nu numai că şi-au găsit justificarea, dar s-au dovedit chiar a fi parte integrantă a oricărei realităţi sau sacralităţi.

6° În sfîrşit, trebuie să subliniem *valoarea existenţială a simbolismului religios*, adică faptul că un simbol *vizează totdeauna o realitate sau o situaţie care angajează direct existenţa umană.* Tocmai această dimensiune existenţială deosebeşte şi desparte simbolurile de concepte. Simbolurile

---

[20] Cf. *Traité*, pp. 357 şi urm (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 383 şi urm. — *n. t.*).

păstrează încă legătura cu izvoarele ascunse ale vieții; se poate spune că ele exprimă „spiritualul trăit". De aceea și au parcă o aură „numinoasă": ele arată că *modalitățile spiritului sînt în același timp manifestări ale Vieții* și, prin urmare, *angajează direct existența umană*. Simbolul religios dezvăluie o structură a realului sau o dimensiune a existenței, dînd totodată *o semnificație vieții omenești*. Iată de ce chiar simbolurile referitoare la realitatea ultimă constituie în aceeași măsură revelații existențiale pentru omul care le descifrează mesajul.

Simbolul religios traduce o situație umană în termeni cosmologici, și invers; mai precis, dezvăluie solidaritatea dintre structurile existenței umane și structurile cosmice. Omul nu se simte „izolat" în Cosmos, el este „deschis" unei Lumi care, prin mijlocirea simbolului, îi devine „familiară". Pe de altă parte, valențele cosmologice ale simbolismului îi permit să iasă dintr-o situație subiectivă, să recunoască obiectivitatea experiențelor sale personale.

Rezultă de aici că *cel care înțelege un simbol se „deschide" spre lumea obiectivă, reușind totodată să iasă din situația lui particulară și să acceadă la înțelegerea universalului*. Explicația constă în faptul că simbolurile „sparg" atît realitatea imediată, cît și situațiile particulare. Cînd un copac oarecare încarnează Arborele Lumii sau cînd hîrlețul este asimilat falusului iar munca agricolă actului generator etc., se poate spune că realitatea imediată a acestor obiecte sau activități se „sparge" sub presiunea eruptivă a unei realități mai adînci. Același lucru se întîmplă cînd este vorba de o situație individuală ca, de exemplu, aceea a neofitului închis în coliba inițiatică: simbolismul „sparge" această situație particulară înfățișînd-o ca exemplară, adică repetabilă la infinit, în contexte multiple și variate (căci coliba inițiatică este asimilată atît pîntecului matern, cît și celui al unui Monstru sau Infernului, iar întunericul simbolizează, așa cum am văzut, Noaptea cosmică, preformalul, starea fetală a Lumii etc.). *Datorită simbolului, experiența individuală este „trezită" și transformată în act spiritual*. „Trăind" un simbol și descifrîndu-i corect mesajul te deschizi spre Spirit și în cele din urmă poți accede la universal.

„Istoria" simbolurilor

Aceste cîteva remarci generale asupra simbolismului religios ar trebui, desigur, dezvoltate şi nuanţate. Neputînd să le dăm aici extinderea cuvenită, ne vom mulţumi să adăugăm o serie de observaţii. Prima dintre acestea se referă la ceea ce am putea numi „istoria" unui simbol. Am amintit mai sus dificultatea cu care se confruntă istoricul religiilor cînd, pentru a degaja structura unui simbol, este obligat să studieze şi să compare documente aparţinînd unor culturi şi unor momente istorice diferite. A spune că un simbol are o „istorie" poate să însemne două lucruri: *a*) că el s-a constituit într-un anumit moment istoric şi că, prin urmare, nu putea exista *înaintea* acestui moment; *b*) că el s-a răspîndit dintr-un centru cultural precis şi că, prin urmare, nu trebuie să se considere că a fost redescoperit spontan în toate culturile în care este atestat.

Există incontestabil exemple de simboluri legate de situaţii istorice precise. E evident, de pildă, că nici hîrleţul nu a putut fi asimilat falusului, nici munca agricolă actului sexual, înainte de descoperirea agriculturii. Tot aşa, valoarea simbolică a cifrei 7 şi deci imaginea Arborelui Cosmic cu 7 ramuri nu se puteau impune înainte de descoperirea celor şapte planete, fapt care determinase în Mesopotamia apariţia concepţiei despre cele 7 ceruri planetare. Şi cîte alte simboluri nu pot fi legate de situaţii socio-politice particulare, locale, căpătînd formă într-un moment istoric precis: simbolurile regalităţii, sau ale matriarhatului, cele ale sistemelor implicînd împărţirea societăţii în două jumătăţi antagonice şi în acelaşi timp complementare etc.

O dată clarificate aceste lucruri, putem deduce că şi cea de a doua semnificaţie a expresiei „istoria unui simbol" este adevărată: simbolurile solidare cu agricultura, cu regalitatea etc. s-au răspîndit, foarte probabil, o dată cu celelalte elemente de cultură şi cu ideologiile respective. Recunoaşterea caracterului istoric al unor simboluri religioase nu anulează însă cele spuse mai sus cu privire la funcţia simbolurilor religioase în general. Pe de o parte, trebuie să precizăm că,

deşi numeroase, solidare cu faptele de cultură, şi deci cu istoria, sînt mult mai puţine decît cele de structură cosmică sau cele referitoare la condiţia umană. Majoritatea simbolurilor religioase *vizează Lumea în totalitatea ei sau una dintre structurile sale* (Noaptea, Apele, Cerul, Aştrii, anotimpurile, vegetaţia, ritmurile temporale, viaţa animală etc.) sau *se referă la situaţiile definitorii pentru existenţa umană*, la faptul că omul este o fiinţă sexuată, muritoare, care încearcă să descopere ceea ce numim azi „realitatea ultimă". Se întîmplă ca unele simboluri arhaice legate de moarte, de sexualitate, de speranţa în viaţa de apoi etc. să fi fost modificate, chiar înlocuite de simboluri similare aduse de valul unor culturi superioare. Dar aceste modificări, deşi complică munca istoricului religiilor, nu schimbă problema centrală. O comparaţie cu munca psihologului ne-ar putea ajuta să ne facem mai bine înţeleşi: cînd un european visează frunze de porumb, important nu e faptul că porumbul a fost adus în Europa abia în secolul al XVI-lea, înscriindu-se deci în istoria continentului, ci acela că, privită ca *simbol* oniric, frunza de porumb este una din speciile de *frunză verde*, iar psihologul ţine cont de această valoare simbolică, şi nu de răspîndirea istorică a porumbului. Istoricul religiilor se află într-o situaţie asemănătoare cînd are de a face cu simboluri arhaice modificate în urma unor influenţe culturale recente ca, de exemplu, Arborele Lumii care, în Asia Centrală şi în Siberia, a căpătat o nouă valoare asimilînd ideea mesopotamiană a celor şapte ceruri planetare.

Pe scurt, deşi înscrise în Timpul istoric, simbolurile legate de fapte de cultură recente *au devenit simboluri religioase pentru că au jucat un rol important în „întemeierea unei Lumi"*, în sensul că au permis noilor Lumi revelate de agricultură, de domesticirea animalelor, de regalitate să „vorbească", să se dezvăluie oamenilor înfăţişînd totodată noi situaţii omeneşti. Altfel spus, simbolurile legate de fazele recente ale culturii s-au constituit la fel ca simbolurile arhaice, mai precis ca rezultat al tensiunilor existenţiale şi al perceperii globale a Lumii. Oricare ar fi istoria unui simbol religios, funcţia lui rămîne aceeaşi. Faptul că studiază originea şi răspîndirea unui simbol nu îl dispensează pe isto-

ricul religiilor de obligaţia de a-l înţelege, de a pune în evidenţă toate semnificaţiile pe care acesta le-a putut avea de-a lungul istoriei.

Prezenta observaţie o continuă oarecum pe precedenta, întrucît se referă la capacitatea simbolurilor de a-şi îmbogăţi conţinutul în cursul timpului. Am văzut mai sus cum, sub influenţa ideilor mesopotamiene, Arborele Cosmic, cu cele şapte ramuri ale sale, ajunge să simbolizeze cele şapte ceruri planetare. Iar în teologia şi folclorul creştine, Crucea se înalţă în Centrul Lumii, înlocuind Arborele Cosmic. Într-un studiu publicat anterior am arătat însă că aceste noi valorizări sînt condiţionate de însăşi structura simbolului Arborelui Cosmic. Mîntuirea prin Cruce este o valoare nouă legată de un fapt istoric precis — agonia şi moartea lui Isus — dar această idee nouă prelungeşte şi desăvîrşeşte ideea înnoirii (*renovatio*) cosmice simbolizate de Arborele Lumii.[21]

Cele de mai sus pot fi formulate altfel: simbolurile îşi dezvăluie semnificaţia în planuri de referinţă din ce în ce mai „înalte". Simbolismul tenebrelor poate fi perceput nu numai în contextul său cosmologic, iniţiatic, ritual (Noaptea cosmică, întunericul prenatal etc.), ci şi în experienţa mistică a „nopţii întunecate a sufletului" trăită de sfîntul Ioan al Crucii. Cazul simbolismului simplegadelor este încă şi mai clar. Cît despre simbolurile exprimînd *coincidentia oppositorum*, se ştie ce rol important au jucat în speculaţiile filozofice şi teologice. Dar atunci ne putem întreba dacă nu cumva aceste semnificaţii „elevate" erau oarecum implicate în celelalte, fiind, dacă nu pe deplin înţelese, cel puţin presimţite de oamenii civilizaţiilor arhaice. În acest caz, s-ar ridica o problemă importantă, pe care, din păcate, nu o putem discuta aici: cum să aflăm în ce măsură semnificaţiile „elevate" ale unui simbol sînt recunoscute şi asumate ca atare de un individ sau altul aparţinînd cutărei sau cutărei culturi?[22] Dificultatea problemei se datoreşte faptului că

---

[21] Cf. *Images et Symboles*, pp. 213 şi urm. (trad. rom. cit. Alexandra Beldescu, 1994, pp. 200 şi urm. — *n. t.*).

[22] Cf. M. Eliade, „Centre du Monde, Temple, Maison" (în *Le Symbolisme cosmique des Monuments religieux*, Roma, 1957, pp. 57–82), în special pp. 58 şi urm.

simbolul nu se adresează numai conştiinţei treze, ci vieţii psihice în totalitatea ei. De aceea, chiar atunci cînd o anchetă riguroasă întreprinsă asupra unui anumit număr de indivizi ne permite să precizăm ce gîndesc ei despre un simbol oarecare din propria tradiţie, nu avem dreptul să socotim că mesajul simbolului se reduce la semnificaţiile de care sînt aceştia conştienţi. Psihologia abisală ne-a arătat că simbolul îşi degajează mesajul specific şi îşi îndeplineşte funcţia chiar atunci cînd omul nu e conştient de semnificaţia lui.

De aici decurg două consecinţe importante:

1° Dacă un simbol religios a ajuns la un moment dat să exprime clar o semnificaţie transcendentă, avem dreptul să presupunem că, într-o perioadă anterioară, aceasta ar fi putut fi vag presimţită.

2° Pentru a descifra un simbol religios este necesar nu numai să luăm în consideraţie toate contextele sale, ci şi — mai ales — să ţinem seama de semnificaţiile pe care le-a avut în ceea ce s-ar putea numi „perioada maturităţii" sale. Analizînd, într-o lucrare anterioară, simbolismul zborului magic, am ajuns la concluzia că el dezvăluie în chip vag ideile de „libertate" şi de „transcendenţă", dar că valoarea simbolică a zborului şi a ascensiunii devine cu adevărat inteligibilă mai cu seamă în planul activităţii spiritului.[23] Sigur, asta nu înseamnă că trebuie să punem pe aceeaşi treaptă toate semnificaţiile acestui simbolism, de la zborul şamanilor pînă la ascensiunea mistică. Fiind însă un „cifru" ce conţine în structura sa toate valorile pe care omul şi le-a dezvăluit treptat sieşi de-a lungul timpului, cînd îl descifrăm, trebuie să ţinem seama de semnificaţia lui cea mai „generală", singura care poate articula între ele toate celelalte semnificaţii particulare, permiţîndu-ne să înţelegem cum au ajuns ele să constituie o structură.

1958

---

[23] Cf. *Mythes, Rêves et Mystères*, pp. 133 şi urm., în special pp. 159 şi urm.

Notiță bibliografică

Primele patru studii au apărut în Eranos-Jahrbücher, *vol. XXVI, XXVII, XXVIII și XXIX, Zürich, 1958, 1959, 1960 și 1961. Cel de-al patrulea studiu reunește texte publicate în* Nouvelle Revue Française, *aprilie 1960,* Paideuma, *VII, iulie 1960* (= Festschrift für Hermann Lommel), *respectiv* Culture in History. Essays in Honor of Paul Radin (*New York, 1960*). *O versiune engleză a ultimului studiu a fost publicată în volumul* History of Religions. Essays in Methodology (*editat de Mircea Eliade și Joseph Kitagawa, Chicago University Press, 1959*), *iar o traducere germană prescurtată a apărut în revista* Antaios, *II, nr. 1, mai 1960.*

Cuprins

II. MEFISTOFEL ŞI ANDROGINUL SAU MISTERUL TOTALITĂŢII

III. REÎNNOIRE COSMICĂ ŞI ESHATOLOGIE

IV. FRÎNGHII ŞI MARIONETE

V. OBSERVAŢII ASUPRA SIMBOLISMULUI RELIGIOS

Culegere şi paginare: HUMANITAS

Printed and bound in Germany
by Graphischer Großbetrieb Pößneck GmbH
A member of the Mohndruck printing group

Studiile adunate în acest volum de dimensiuni reduse ilustrează demersul unui istoric al religiilor animat de dorința de a explica o parte din comportamentele religioase și valorile spirituale ale populațiilor neeuropene. Nu am ezitat să facem apel la fapte culturale cunoscute din tradiția occidentală, ori de cîte ori acestea puteau oferi un termen de comparație edificator pentru cercetarea noastră. Asemenea apropieri vor permite, fără îndoială, specialiștilor să schițeze perspectivele unui nou umanism al viitorului.

MIRCEA ELIADE

ISBN 973-28-0584-6

5300